يثرب الجديدة

الحركات الإسلامية الراهنة

محمد جمال باروت

RIAD EL-RAYYES
BOOKS
رياض الريس للكتب والنشر

THE NEW YATHREB
An Analysis in Contemporary Islamic Movements

BY

MOHAMMED JAMAL BAROUT

First Published in the United Kingdom in 1994

56 Knightsbridge
London SW1X 7NJ
UNITED KINGDOM
LONDON - BEIRUT

British Library Cataloguing in Publication Data available

ISBN 1-85513-2036

الغلاف لحمود حمّاد

الطبعة الأولى: حزيران/يونيو ١٩٩٤

المحتويات

المقدمة

تبدو مساءلة الخطاب النقدي العربي الراهن عن صياغة ممكنة لمفهوم «علمنة» إسلامية، يتخطى الفهم «العلمانوي» السائد لها في أوساط المنتمين إلى إيديولوجيات «حديثة» والفهم «التكفيري» لها السائد في أوساط المنتمين إلى إيديولوجيات «جهادية» «إسلاموية»، وكأنه ضرب من مجازفة نظرية في وعي ثقافي عربي راهن، اعتاد وما يزال على المواجهة القطبية ما بين «العلمنة» والإسلام، مما يوهم لوهلة أولى وكأن هذه المجازفة تتوهم أو ترغب حل مشكلة نذر الحرب الأهلية الكامنة أو المتفجرة التي تجتاح الجماعة العربية الراهنة بطباق لفظي ينهي هذه المشكلة بالتلفيق ما بين العلمنة والإسلام.

وإذا كان الأمر لا يخلو من مجازفة تميز عادة اسئلة العقل النقدي، فإنه أبعد ما يكون عن التلفيق اللفظي ـ الإيديولوجي وأوهامه. إنه على وجه التدقيق نوع من اقتراح معالم أولى لعلمنة جديدة، تتخطى الفهم «العلمانوي» الساذج والمبسط ، الطقسي والشكلي الذي يحيلها الى عقيدة ونظام لاهوتي مقلوب، والفهم «التكفيري» السائد المستقى من الملخصات المدرسية المبسطة، الذي يماهي ما بين «العلمنة» و«المادية» بالمعنى الفلسفي أو « الإلحاد» بالمعنى الشائع، فيختزل العلمانية إلى «علمانوية» في الوقت الذي لا تقبل فيه العلمانية حدود إختزالها إلى «العلمانوية» أو المذهب العلماني. فهي لا تعني بالضرورة «المادية» أو «العلموية»، وبكلام آخر لا تعني بالضرورة «اللادينية»، بل تعني على وجه الدقة «الزمانية» أو «العالمانية» أو «الدنيوية». فكل «علمانوي» هو «علماني» بالضرورة، إلا أنه ليس كل «علماني» بـ«علمانوي»، ذلك أن «العلمانوية» مجرد حيز من حيزات العلمانية لا العلمانية نفسها، أو انها حيّز عقائدي فيها.

وإن مثل هذا الفهم لـ «العلمانية» وتمييزها عن «العلمانوية» يتقبل حتماً ـ على مستوى نظري وعملي ـ إمكانية إقرار حتى رجال الدين فضلاً عن المؤمنين بـ«العلمنة»، وعملهم من أجلها من دون أن يكونوا «علمانويين». وتاريخ الثورة الفرنسية نفسه الذي حولت المختصرات المدرسية تاريخه العلماني إلى تاريخ علمانوي، حافل حقيقة بهذه النماذج العلمانية، بآباء وقساوسة وأساقفة «علمانيين»، كما أن تاريخنا النهضوي المهدور نفسه يشمل نماذج من هذا النوع لا يشك أحد بصحة إسلامها، من طراز مواطني الحلبي عبد الرحمن الكواكبي والشيخ عبد الحميد بن باديس وآية الله العظمى حسين النائيني وغيرهم الذين أشّروا إلى معالم مشروع حداثة لم ينجز، ويبدو الآن من منظور لحظتنا الراهنة وكأنه مبدد أو مهدور، إن لم تكن لنا الشجاعة لإعادة اكتشافه والحوار معه من جديد. ففي هذا المشروع الذي ما يزال ملحاً، والحاجة إليه راهنة، لا تكون الحداثة شيئاً «أجنبياً» عن الهوية، غير قابل للتوطن فيها، بل قضية من قضايا الهوية، فلا تكون طمساً للذاتية الحضارية والروحية الفاعلة في اللاوعي المعرفي للكتلة المليونية، بقدر ما تكون إحدى ممكنات هذه الذاتية بالانفتاح عليها واستيعاب كونيتها، وتبيئتها في العصب الروحي للجماعة العربية، التي يشكل الإسلام أساس أناها الثقافي ـ الحضاري ـ النفسي. فالحداثة ـ والعلمنة تظاهرة من تظاهراتها ـ من حيث هي أمر كوني كوكبي تغطي شباكه المعمورة لا شكل له إن لم يتميز في حقل اجتماعي ـ ثقافي ـ حضاري محدد، ويقبل تبيئة وتمييزه وفق نظام رموزه، فشكل الكوني هو تميزه، وتميزه هو في تبيئته، وهو ما يعني بالضرورة إنكار أي نموذج تمامي للعلمانية، وتحويل العلمانية من مشروع مطبق إلى مشروع يطبق ويتكون باستمرار داخل ديناميات التفاعل ما بين الذاتية والكونية.

من هنا تصبغ الدولة العربية المتسلطة الراهنة تناقضها مع الأمة، بالتناقض ما بين العلمانية والإسلام ـ عميقاً ـ أو بالتناقض ما بين العلمانيين والإسلاميين، فتجر في إطار قطبية الصراع ما بينها وبين الأمة القوى الحديثة إلى ماكينتها بدعوى تفادي خطر «الأصولية»، مما يحول مثقفي هذه القوى إلى «كلاب حراسة» كما يقول الفرنسيون للدولة المتسلطة، في الوقت الذي يتيح فيه مشروع العلمنة الإسلامية لها، أن تتجاوز هامشيتها ونخبويتها وأن تبيء وعيها في الهوية الحضارية ـ الثقافية للأمة. وهو مشروع يرتبط عضوياً بقضية الديموقراطية من حيث أن الديموقراطية تعني سيادة الأمة وأن الأمة هي العاهل الحقيقي، الذي هو أدرى بحل شؤونه

من الطغاة، فما عادت الأمة تتعرف على نفسها في الدولة المستبدة، أو أنها لم تعد ترى الدولة دولتها بل كائناً غريباً مغرّباً عنها، يتغذى إيديولوجياً من إدعاء الدفاع عن الحداثة في وجه الخطر «الأصولي» الذي هو نفسه ـ إضافة إلى أسباب أخرى ـ نتاج من نتاجات الدولة المستبدة المتسلطة الغريبة عن الأمة.

وإذ يدعو هذا الكتاب بصراحة إلى حوار علماني ـ إسلامي تتجاوز فيه النخبة الحديثة ـ التي ينتمي إليها الباحث ـ وضعيتها كـ«كلاب حراسة» تسوّق أدلوجات الدولة المستبدة وتتذرع بـ«حداثتها» وإن كانت نسبية، وتتجاوز فيه النخبة «الإسلامية» النظرية والحركية الراهنة، أو جيل جديد منها الخطاب «الثيوقراطي» الذي صيغ على مقاس نفي الدولة المستبدة، فإنه ـ رغم بعض الظلال هنا وهناك التي لم يتخلص منها الباحث كما لم يتخلص منها الآخرون بما فيهم الإسلاميون ـ يحاول أن يقرأ التجربة الحركية والنظرية للحركات الإسلامية الراهنة بروح مفتوحة، فيميز ما بين الخطاب الإصلاحي والخطاب الاخواني والخطاب الجهادي، وما بين أشكال الإسلام الشعبي والإسلام السياسي والإسلام الرسمي، ويتوقف بشكل مفصل عند النظرية الشيعية السياسية للإمامة في عصر الغيبة بين نظرية «ولاية الفقيه» ونظرية «ولاية الأمة على نفسها»، كما يضع الحدود الفاصلة ما بين نظرية «تطبيق الشريعة الإخوانية» ونظرية «الحاكمية» الجهادية، ويقترح في المحصلة حواراً علمانياً ـ إسلامياً يتخطى الفهمين «العلمانوي» و«التكفيري» للعلمانية باتجاه علمنة جديدة، يحاول البحث أن يصوغ معالمها المنهجية الأولية بانتظار حوار جماعي يبلورها ويضفي عليها الوحدة والتماسك. فالحوار العلماني ـ الإسلامي هو المخرج الذي ربما كان الوحيد، من قطبية التناقض الراهن ما بين الدولة المستبدة والتيارات العنفية الجهادية، وهو مخرج لا يحقق فعله الاجتماعي إلاّ بتحويل علاقة الدولة بالمجتمع من علاقة تقوم على العنف إلى علاقة تقوم على القانون، ويعني ذلك حرية تداول السلطة، وإرساء مجتمع مدني، يقوم على التعددية وحرية صندوق الاقتراع وضمانات حقوق المواطنة، إذ أن النتائج المترتبة على القطبية الراهنة مهلكة للجميع.

١

الخطاب الاسلامي السياسي
بين "تطبيق الشريعة" و"الحاكمية"

- ١ -

يمكن تمييز ثلاثة مستويات أساسية في ممارسة الاسلام هي: الاسلام الشعبي والاسلام الرسمي والاسلام السياسي. وفي حين يرتبط الاسلام الشعبي بآليات التدين التقليدي حيث تكتسب «العبادة» صفة «العادة» المتكيفة مع تقاليد المجتمع المحلي وخصوصياته الثقافية والحضارية والاجتماعية، فإن الاسلام الرسمي يرتبط بالمؤسسة الفقهية المشيخية التي غالباً ما تكون جهازاً إيديولوجياً من أجهزة الدولة، ويمكن وصفه على نحو ما بإسلام «رجال الدين». بينما يرتبط الإسلام السياسي نظرياً - حركياً بشعار «الدولة الاسلامية».

تقع الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، وفي مقدمتها الحركة الأم جماعة «الإخوان المسلمين» (تأسست في الاسماعيلية ١٩٢٨) - كبرى هذه الحركات - في مستوى «الاسلام السياسي» بمعناه الضيق الذي صاغه حسن البنا بقوله الاسلام «دين ودولة».

- ٢ -

رغم أن الواقع النظري - الحركي لتاريخ هذه الحركة وتطورها يسمح بالتمييز على نحو مباشر ما بين خطابين «معتدل» و«متطرف» حسب بعض التعابير المستخدمة، أو ما بين خطابين

«اخواني» و«جهادي» حسب تعابير هذا البحث، فإن العديد من دارسي الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ينكرون أي فارق بينهما. يذهب د. حامد أبو زيد مثلاً إلى «أن الفارق بين هذين النمطين من الخطاب فارق في الدرجة لا في النوع»[1]. إذ لا يجد «تغايراً أو اختلافاً من حيث المنطلقات الفكرية أو الآليات بينهما». من هنا يؤكد «إن الخلاف بين الاعتدال والتطرف خلاف هامشي وليس خلافاً أساسياً، إنه خلاف حول مجال تطبيق المبدأ لا حول المبدأ ذاته»[2]. وبذلك فإن الاختلاف ما بين الخطابين حول مسائل «التكفير» و«الحاكمية» و«النص» هو اختلاف هامشي سطحي، و«غاية الأمر انه واضح معلن في خطاب المتطرفين، كامن خفي في خطاب المعتدلين»[3].

غير أن التناقض ما بين الخطابين «الاخواني»/«المعتدل» و«الجهادي»/«المتطرف» لا يتحدد بالطبيعة «الحركية» لكل منهما وحسب، بقدر ما يتحدد أيضاً في التناقض ما بين نظامين للخطاب. وإن إشكالية هذا البحث تنطلق من واقعة التناقض ـ النظري ـ الحركي ما بين هذين الخطابين، وتمييز عناصر كل منهما، وتحديد آلياته ومصادره النصية ومراجعه الاجتماعية، وهو الأمر الذي يثير الأسئلة التالية: كيف تحولت جماعة «الاخوان المسلمين» من نظرية «تطبيق الشريعة» الى «نظرية الحاكمية لله»؟ وما التناقضات النوعية ما بين هاتين النظريتين؟ وما المظاهر النصية ـ الحركية لهذه التناقضات؟ وما الشروط أو المراجع الاجتماعية التي حكمتها وتحكمت بها؟

ورغم أن الخطاب «الجهادي» قد تكوّن أساساً في إطار جماعة «الاخوان المسلمين» وميدانها النظري ـ الحركي، فإنه يشكل بنية

(١) نصر حامد أبو زيد، **الخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته النظرية**، سلسلة كتاب «قضايا فكرية»، الكتاب الثامن، تشرين الأول/ أكتوبر (١٩٨٩)، ص ٤٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٣) المصدر نفسه.

نظرية - حركية مستقلة عن البنية النظرية - الحركية للخطاب «الاخواني». إذ تقود المؤشرات النصية الأولى للقول بأن العلاقة ما بين الخطابين لا تقوم على آلية «التداخل النصي» بقدر ما تقوم على آلية «القطيعة». ونعني بـ«القطيعة» هنا مصطلحاً يقترب من معناه «الإبيستمولوجي»، أي أن الخطاب «الجهادي» لا يتأسس مرجعياً على الخطاب «الاخواني»، بل على مرجعية جديدة مختلفة. وهو ما ينهض مباشرة في أن مصادر كل من الخطابين، ومراجعه النصية - الاجتماعية، وآلياته الذهنية - النظرية ووظيفته وأساليب عمله الحركية، متناقضة للغاية. فبقدر ما هو الخطاب «الاخواني» خطاب «شعبوي» (اشتراكي اسلامي) يقوم على نظرية «تطبيق الشريعة»، فإن الخطاب «الجهادي» خطاب «انقلابي» «ثيوقراطي» - بالمعنى الضيق والمحدد للكلمة - يقوم على نظرية «الحاكمية لله». فأية علاقة ما بين «اشتراكية الاسلام» (١٩٥٩) للدكتور مصطفى السباعي (مؤسس جماعة «الاخوان المسلمين» في سوريا وأحد قادة الجبهة الاشتراكية الاسلامية في الخمسينات) و«جند الله» لسعيد حوى (مرشد التيار «الجهادي» في جماعة «الاخوان المسلمين» - السورية في السبعينات وأحد الموقعين على برنامج «الثورة الاسلامية» في سوريا)؟ وأية استمرارية ما بين: «مذكرات الدعوة والداعية» للإمام حسن البنا و«مشكلات الدعوة والداعية» لفتحي يكن؟ وأية استمرارية ما بين «دعاة لا قضاة» للإمام حسن الهضيبي (المرشد الثاني لـ«الاخوان المسلمين» بعد اغتيال حسن البنا) و«التوسمات» لشكري مصطفى (أمير «الجماعة» المسلمة التي سيطلق عليها اسم جماعة «التكفير والهجرة»)؟ أولم يكتب الهضيبي نفسه «دعاة لا قضاة» في مواجهة التفكير «التكفيري» لشكري مصطفى؟[٤] وهل

(٤) خليل عبد الكريم، «الحركات السياسية الدينية في العالم العربي»، (ندوة) **النهج** العدد ٢٥، ١٩٨٩، ص ٢٠.

كان أمراً خالياً من الدلالة أن يرفض حسن الهضيبي التفكير «الجهادي» «التكفيري» لسيد قطب و«أن يكتب ضده»[٥]؟

إن هذه المؤشرات النصية لا تدع مجالاً للشك في القطيعة ما بين الخطابين «الاخواني» و«الجهادي» على المستوى النظري - الحركي. وتتمفصل هذه القطيعة برمتها في موقف كل من الخطابين من مفهوم «الدولة الاسلامية». ففي حين أن الخطاب «الاخواني»، كما صاغه البنا وعودة والسباعي والهضيبي والمبارك، الخ، يتمركز حول نظرية «شعبوية اسلامية» للدولة لا «تكفر» «المجتمع المدني» ولا ترى فيه «مجتمعاً جاهلياً» لا يقع في دار الاسلام «بل في دار الحرب»، فإن الخطاب «الجهادي» كما صاغه أبو الأعلى المودودي وسيد قطب ومحمد عبد السلام فرج وسعيد حوى وفتحي يكن... الخ ينكشف في إطار النظرية «الثيوقراطية» للدولة. ففي الوقت الذي يرى فيه الخطاب الاخواني» أن «الإمام» أو «الخليفة» هو حاكم مدني بحت وكيل عن الجماعة ويستمد سلطته من إقرارها به ممثلة في مؤسسة «أهل الحل والعقد»، فإن «الإمام» في الخطاب «الجهادي» حاكم «ثيوقراطي» لا يستمد سلطته من الجماعة بل من الله، حيث يقوم على حد تعبير أبو الأعلى المودودي بوظيفة «نائب الله» على الأرض. ومن هنا يعترف الخطاب «الاخواني» بحق السلطة التشريعية والاجتهادية للبشر في إطار المبادىء العامة للشريعة وروحها، بينما ينكر الخطاب «الجهادي» ذلك تماماً. إذ يحل مكان «تفسير» القرآن في الخطاب «الاخواني» تفهيم «القرآن»

(٥) محمد الغزالي، تعقيب على بحث «الصحوة الاسلامية في مصر» للدكتور محمد أحمد خلف الله. في: **الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، منتدى العالم الثالث، مكتب الشرق الأوسط (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، آب ١٩٨٧)، ط ١، ص ١٠٠. ويقول د. الغزالي: «الصحيح (= سيد قطب) أنه أنشأ فكراً جديداً، وجد له بين نفر من الاخوان وغيرهم في ظروف سياسية واجتماعية معقدة. وقد رفض حسن الهضيبي المرشد الثاني للاخوان هذا الفكر ومضاعفاته، وكتب ضده، كما رفضه كثير من العلماء المنضوين إلى الجماعة».

في الخطاب «الجهادي». ويفسر ذلك أن الخطاب «الاخواني» يرى الشورى ملزمة للإمام، في حين أن الخطاب «الجهادي» لا يرى فيها إلا رأياً استشارياً بحتاً ليس له أدنى سلطة على «الإمام».

وإذا كان رشيد رضا (صاحب «المنار» وتلميذ الأستاذ الإمام محمد عبده) هو الأب النظري للخطاب «الاخواني» حيث لعب «المنار» دور الموجه للوعي النظري «الاخواني»، فإن أبا الأعلى المودودي هو الأب النظري للخطاب «الجهادي» ونظريته «الثيوقراطية» لـ«الدَّولة الاسلامية» التي تتخطى نظرية «تطبيق الشريعة» (الاخوانية) إلى نظرية «الحاكمية/ولاية الفقيه» (الجهادية) حيث لعبت مفاهيم المودودي دوراً حاسماً في صياغة الوعي النظري «الجهادي». ويفسر هذا التناقض في المصادر النظرية ـ النصية للخطاب، أن «ترسيمة» محمد عبده في تأويلها «الأصولي» كما صاغه محمد رشيد رضا، تحضر على نحو مباشر في البنيتين السطحية والعميقة للخطاب«الاخواني»، في حين إنها غائبة كلياً عن خطاب «المودودي» خصوصاً، والخطاب «الجهادي» عموماً. ويستوجب البرهان على ذلك نوعاً من «الحفر».

ـ ٣ ـ

لقد تكونت هذه «الترسيمة» الاصلاحية الاسلامية (نصفها بـ«الاصلاحية» تمييزاً لها عن «الاخوانية» و«الجهادية») في شروط تحول المجتمعات العربية من «المجتمع القروسطي التقليدي» إلى «المجتمع المدني الحديث»، وهو التحول الذي تشكل العلاقات البورجوازية رافعته الكلاسيكية. من هنا عبرت هذه «الترسيمة» عن «تكييف الاسلام وفقاً للعلاقات البورجوازية»(٦).

(٦) ز. ل. ليفين، **الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسوريا ومصر)**، ترجمة: بشير السباعي (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ص ٩٧.

وبشكل أصبحت فيه على حد تعبير ليفين «أول ثورة روحية بورجوازية ذات تأثير هام على تشكل عقيدة الانتلجنتسيا الاسلامية»[٧]. فقد كان التحول من «المجتمع القروسطي» إلى «المجتمع المدني» يعني، في عمقه، التحول من الروابط الآسيوية الاستبدادية إلى الروابط البورجوازية العصرية، من الحيازة الفردية باسم الملكية لله إلى الملكية الخاصة باسم الحق المدني البورجوازي، ومن السلطة المطلقة إلى السلطة الدستورية، ومن دولة «السلطان» إلى دولة «الأمة».

حددت إشكالية هذا التحول انقسام «ترسيمة» محمد عبده «الاصلاحية» بين تأويلين متناقضين هما «التأويل الأصولي» الذي عبر عنه محمد رشيد رضا في «الخلافة أو الإمامة العظمى» (١٩٢٣) و«التأويل العلماني الاسلامي» الذي عبر عنه علي عبد الرازق في «الاسلام وأصول الحكم» (١٩٢٥) ووجد امتداداً له في موقف عبد الحميد بن باديس من إشكالية «الخلافة».

شكّل الحقل الاجتماعي ـ السياسي في العشرينات الذي احتدمت فيه معركة «الخلافة» مرجع هذا التناقض في تفسير «الترسيمة» «الاصلاحية». من هنا أعاد التأويل «الأصولي» تفسيرها بوصفها توصد الباب ما بين «الاسلام» و«العلمنة» في حين أعاد التأويل «العلماني الاسلامي» تفسيرها بوصفها تفتح الباب على مصراعيه ما بينهما.

يكمن التناقض ما بين الخطاب «الأصولي» والخطاب «العلماني الاسلامي» (وكلاهما تكوّن اسلامياً في إطار ترسيمة محمد عبده) في أن الخطاب «الأصولي» يرى علاقة الاسلام بالمجتمع عبر «الدولة» في حين يراها الخطاب «العلماني الاسلامي» عبر «الفرد»[٨]. ومن

---

(٧) المصدر نفسه.

(٨) محمد عبده، **طبيعة الدين المسيحي وأصوله**، فقرة: الأصل الخامس للاسلام: قلب السلطة الدينية، أورده محمد عمارة في سياق مختارات من محمد عبده في: **الاسلام والعروبة والعلمانية**، (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨١)، ط ١، ص ١٢٨.

هنا فإن مؤسسة «أهل الحل والعقد» في الخطاب «الأصولي» هي جهاز من أجهزة «الدولة»، في حين إنها في الخطاب «العلماني» الاسلامي جهاز أيديولوجي من أجهزة «المجتمع» يتسم بالمرجعية الدينية الروحية لا المرجعية السياسية. ويفسر ذلك أن مسؤولية «المسلم» في «الدولة الاسلامية» كما يعالجها الخطاب «الأصولي» هي أمام «الدولة» التي تستمد شرعيتها الاسلامية من إقرار مؤسسة «أهل الحل والعقد» بها في حين إنها في الخطاب «العلماني الاسلامي» مسؤولية فردية ذاتية أمام «الله». ففي حين إن إجماع مؤسسة «أهل الحل والعقد» في الخطاب «الأصولي» ملزم لـ«الفرد» بواسطة «الدولة» التي يكون فيها «الإمام» المجتهد الأكبر، فإن الخطاب «العلماني» الاسلامي يفتح حرية المبادرة الفردية في فهم «الشريعة» بمعزل عن أية «سلطة» أو جهاز «دولة» يدعي مرجعية «الاجماع»، إذ «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسط أحد من بسلف ولا خلف». على حد تعبير «الأستاذ الإمام». إذ تتميز «الدولة» في خطاب علي عبد الرازق بطبيعتها «القهرية»، في حين يتميز (الاسلام بطبيعته «الاقناعية والوعظية» التي يشكل «الفرد محورها). ومن هنا فإن نظام «الخلافة» من حيث إنه نظام «قهري» لم يقم في التاريخ إلا على أساس «الاكراه» و«التغلب»، ينتمي لا إلى «الاسلام»، بل إلى الطبيعة القهرية «للدولة».

– ٤ –

يتجلى هذا التناقض ما بين الخطاب «الأصولي» والخطاب «العلماني الاسلامي» على نحو نقي في التناقض الجذري ما بين موقف الشيخ محمد رشيد رضا من وظيفة مؤسسة «أهل الحل والعقد» وطبيعتها، وموقف الشيخ عبد الحميد بن باديس منها. ففي حين يرى رشيد رضا أن وظيفة هذه المؤسسة تتحدد في تجديد حكومة الخلافة على

القواعد المقررة في الكتب «الكلامية والفقهية»[٩]، فإن عبد الحميد ابن باديس يرى أن وظيفة هذه المؤسسة تتحدد في تشكيل مرجعية «دينية أدبية»[١٠] بحتة للمسلمين «بعيدة كل البعد عن السياسة وتدخل الحكومات لا الحكومات الاسلامية ولا غيرها»[١١]. بل تقترب المرجعية «الدينية الأدبية» لمؤسسة «أهل الحل والعقد» في خطاب ابن باديس من مرجعية «البابا» لـ«الأمم الكاثوليكية».

ومن هنا فإن «أهل الحل والعقد» يمثلون مرجعية «دينية أدبية» للمسلمين كما يمثل «بابا روما» مصدر مرجعية «الأمم الكاثوليكية على اختلاف أوضاعها السياسية وتباين مشاربها وأنظارها فيها»[١٢]. إلا أنهم يختلفون في طبيعة مرجعيتهم عن «المرجعية» «البابوية» في أن هذه الأخيرة «مقدسة» «معصومة» في حين إن الاسلام لا يعرف «شخصاً مقدس الذات والقول تدعى له العصمة، ويعتبر قوله تنزيلاً من حكم حميد»[١٣].

وبهذا المعنى يرى رشيد رضا وظيفة «أهل الحل والعقد» في علاقة الاسلام بالدولة، في حين يراها ابن باديس في علاقة الاسلام بالمجتمع بمنأى عن تدخل «الدولة». ففي حين يرى رشيد رضا أن تنصيب «الأمة»، ممثلة في مؤسسة «أهل الحل والعقد»، للإمام الأعظم أو «الخليفة» «واجب عليها شرعاً، تأثم كلها بتركه وتعد حياتها وميتتها جاهلية مع فقده»[١٤]، فإن عبد الحميد بن باديس يؤكد، خلافاً له تماماً، «أن خيال الخلافة لن يتحقق، وأن المسلمين

---

(٩) محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى** (مطبعة المنار بمصر، ١٣٤١هـ)، ص ٦.

(١٠) عبد الحميد بن باديس، **من مختارات محمد عمارة له في الاسلام والعروبة والعلمانية**، ص ١٦٨.

(١١) ابن باديس، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) رشيد رضا، المصدر نفسه، ص ٥٧.

سينتهون يوماً ـ إن شاء الله ـ إلى هذا الرأي»[15] «إذ أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الاسلام وزمناً بعده ـ على فرقة واضطراب ـ ثم قضت الضرورة بتعدده في الشرق والغرب، ثم انسلخ عن معناه الأصلي وبقي رمزاً ظاهرياً تقديسياً ليس من أوضاع الاسلام في شيء»[16] ورمزاً لـ«الخلافة الزائفة»[17] على حد تعبيره.

ويفسر ذلك وصف رشيد رضا لـ«العلمانيين» الأتراك «الأتاتوركيين» بصفات مرذولة كـ«المتفرنجة» و«الملاحدة» في حين يصف ابن باديس مصطفى كمال «أتاتورك» (بمناسبة وفاته ١٩٣٨) بأنه «أعظم رجل عرفته البشرية في التاريخ الحديث» و«عبقري من أعظم عباقرة الشرق الاسلامي كله» و«محيي الشرق الاسلامي كله» الذي غير مجرى التاريخ ووضع للشرق الاسلامي أساس تكوين جديد»[18]. من هنا فإن إشكالية عبد الحميد بن باديس لا تتحدد في الصراع ما بين «الاسلام» و«العلمنة»، بل في الصراع ما بين «الاسلام» و«المؤسسة الفقهية المشيخية شبه الكهنوتية التي يحدد في عدادها «خليفة المسلمين» شيخ اسلام المسلمين، ومن معه من علماء الدين، شيوخ الطرق المتصوفين»[19]، ويتساءل ابن باديس «أين هو الاسلام في هذه «الكليتات» = «العمائم» كلها»[20]؟ في حين إن إشكالية رشيد رضا تتحدد في الصراع ما بين «الاسلام» و«العلمنة» التي يصفها على نحو مرذول بـ«الفرنجة» و«الإلحاد».

---

(١٥) ابن باديس، المصدر نفسه، ص ١٦٨.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٦٧.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٦٥.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٦٥.
(٢٠) المصدر نفسه.

- ٥ -

تكوّن الخطاب «الاخواني» أساساً في سياق التفسير «الأصولي» الذي صاغه رشيد رضا لـ«ترسيمة» محمد عبده «الاصلاحية». ويفسر ذلك إلى حد بعيد أن الخطاب «الاخواني» امتداد متشدد لخطاب «المنار». ولا أدلّ على هذه العلاقة من إلحاح البنا نفسه وتأكيده «نحن سلفيون من أتباع الشيخ رشيد رضا» بل وتباهى البنا بأن رشيد رضا كان على وشك الانضمام إلى الجماعة قبيل وفاته.

من هنا لا يمكن فهم الخطاب «الاخواني» بمعزل عن تفحص العلاقة بين «حزب الاصلاح الاسلامي المعتدل» الذي دعا محمد رشيد رضا إلى تأسيسه بوصفه «حزب الأستاذ الإمام» وبين جماعة «الاخوان المسلمين». يميز رشيد رضا في «الخلافة أو الإمامة العظمى» ما بين «حزب حشوية الفقهاء الجامدين»، ويعني به المؤسسة الفقهية المشيخية المرتبطة بـ«الدولة»، وبين «حزب المتفرنجين» ويعني به التيار القومي العلماني. وإذا كان «الفقهاء» هم «مقلدة الكتب الفقهية المختلفة»، فإن «العلمانيين» أو «المتفرنجة» على حد تعبير رضا هم «مقلدة القوانين والنظم الأوروبية»[٢١]. من هنا يرى أن «حزب الاصلاح الاسلامي المعتدل»، حزب الأستاذ الإمام كما يسميه، هو وسط ما بين المؤسسة الفقهية التقليدية والتيار القومي العلماني، إذ إنه يجمع ما بين «الاستقلال في فهم فقه الدين وحكم الشرع الاسلامي وكنه الحضارة الأوروبية، وهذا

(٢١) رشيد رضا، المصدر نفسه، ص ٦١ - ٦٢.
لا يدع رشيد رضا مجالاً للشك في أنه يعني بـ«المتفرنجين» «العلمانيين»، حيث يرى أن حزب «المتفرنجين» يقوم على أنه «يجب إلغاء منصب الخلافة الاسلامية من الدولة. وإضعاف الدين الاسلامي في الأمة، واتخاذ جميع الوسائل لاستبدال الرابطة الجنسية أو الوطنية بالرابطة الدينية الاسلامية، والترك من هؤلاء أشد خصوم إقامة الإمامة الصحيحة في الدولة التركية»، رشيد رضا، المصدر السابق. ص ٦٣.

الحزب هو الذي يمكنه إزالة الشقاق من الأمة... وإن موقفه في الوسط يمكنه من جذب المستعدين لتجديد الأمة من الطرفين»[٢٢].

ويذهب الدكتور مصطفى السباعي نحو ذلك حيث يرى أن جماعة «الاخوان المسلمين» وسط ما بين «التقليد والتفرنج»، ما بين «فئة لا تؤمن بصلاح ما في يد الأمة من تراث وعقيدة لحل هذه المشكلات، فاتجهت إلى الحضارة الغربية تنشد عندها الحل وتبتغي لديها الترياق» وبين «فئة تؤمن بأن في الاسلام حل هذه المشكلات إيماناً غيبياً، ولكنها لا تعرف كيف يحلها... وهؤلاء هم أكثر فقهاء الشريعة وعلمائها، وهم بعيدون كل البعد عن تفهم مشكلات المجتمع الاسلامي الحديث»[٢٣].

تقع «الدولة الاسلامية» في هذا السياق في موقع الوسط ما بين «الدولة الدينية» (التي يرومها المقلدون) و«الدولة العلمانية» (التي يرومها القوميون العلمانيون أو المتفرنجون على حد تعبير رضا) إذ إن اعتناقها لـ«الشريعة الاسلامية» كدستور لها لا يعني سلب البشر حق التشريع لدنياهم إذ إن «للاسلام اشتراعاً مأذوناً به من الله تعالى وإنه مفوض إلى الأمة يقره أهل العلم والرأي والزعامة فيها بالشورى بينهم، وإن السلطة في الحقيقة للأمة، فإذا أمكن استفتاؤها في أمر وأجمعت عليه فلا مندوحة عنه. وليس للخليفة ـ دع من دونه من الحكام ـ أن ينقض إجماعها ولا أن يخالف نوابها وممثليها من أهل الحل والعقد أيضاً»[٢٤]. فإذا كانت «الدولة الديمقراطية العلمانية» تقوم على سلطة «الأمة» ممثلة في «مجلس النواب»، و«الدولة الثيوقراطية» تقوم على سلطة «رجال الدين» أو «الكهنوت»، فإن «الدولة الاسلامية» تقوم على سلطة «الأمة» ممثلة في مؤسسة «أهل الحل والعقد» أو «أهل الشورى» وإجماعهم.

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٢٣) مصطفى السباعي، **اشتراكية الاسلام**، ط ٢ (دمشق، ١٩٦٠)، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

(٢٤) رشيد رضا، المصدر نفسه، ص ٩٣.

يمتص الخطاب «الاخواني» هذه «الترسيمة» «الأصولية» التي صاغها رشيد رضا بالاستناد إلى محمد عبده، ويتشربها على نحو عميق، حيث يعيد إنتاجها مميزاً على نحو مطوّر ما بين مفهومي «الدولة الاسلامية» و«الدولة الدينية» إذ لا يعتبر «الدولة الاسلامية» التي تتحدد وظيفتها بـ«تطبيق الشريعة» نوعاً من أنواع «الدولة الدينية». ويحدد الخطاب «الاخواني» هذا التمييز في النقاط التالية التي يتضح جيداً استناد بنيتها العميقة إلى الفقه السياسي السني ومنظوره لـ«الإمامة» أو «الخلافة»:

١ - «تستمد «الدولة الاسلامية» سلطانها من «الجماعة» في حين تستمد «الدولة الدينية» سلطانها من «الله». فإذا كان من وظيفة الحكومة الاسلامية أن تقيم الدين فإنها لا تعتبر من نوع الحكومات الدينية التي يسميها الفقه الدستوري حكومات ثيوقراطية، إذ إن الحكومة الاسلامية لا تستمد سلطانها من الله، وإنما تستمده من الجماعة، وهي لا تصل إلى الحكم ولا تنزل عنه إلا برأي الجماعة، وهي مقيدة في كل أعمالها وتصرفاتها برأي الجماعة»[٢٥]. ومن هنا «يجب أن نفرق بين قيام الحاكم بتنفيذ الشريعة الدينية، وبين استمداده سلطاناً من الدين، فليست للحاكم سلطة دينية يتلقاها من السماء كما كان لبعض الحكام في القديم. إنما هو يصبح حاكماً باختيار المسلمين الكامل وحريتهم المطلقة... من هنا ندرك حكمة النبي - ص - في انه لم يعين خليفة من بعده، إذ كان هذا مظنّة أن يستمد خليفته سلطة دينية من استخلاف الرسول له»[٢٦]

(٢٥) دروس في دعوة الاخوان المسلمين، منشورات قسم الطلاب، دمشق ٢٥ كانون الثاني/يناير ١٩٥٥. ص ٢٣٨. يضم هذا الكتاب الذي سنعتمد عليه كثيراً في مصادر هذا البحث مجموعة أبحاث للفعاليات النظرية في جماعة «الاخوان المسلمين» وقد عممت هذه الأبحاث كمنهاج تثقيفي داخلي للجماعة، حيث تسمح باعتبارها تعبيراً منظومياً عن نوعية التفكير «الاخواني» في الخمسينات.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

وبذلك «يتعرض الاسلام للنواحي الدستورية فيقر الحريات ويجعل الشورى أساس الحكم، ويجعل الحاكم مسؤولاً أمام الشعب»[٢٧] الذي تمثله مؤسسة «أهل الحل والعقد».

٢ ـ تقوم «الدولة الدينية» على سلطة «رجال الدين» أو «الكهنوت» في حين لايعترف الاسلام بمفهوم «رجال الدين». بل يتفرد عن غيره «بأنه الوحيد الذي ليس فيه رجال دين، وبذلك خلا تاريخه من مآسي رجال الدين وتحكمهم وجمودهم وسيطرتهم على أفكار الناس وعقائدهم»[٢٨]. فـ«الاسلام لا يعرف هيئة دينية مثل «هيئة الاكليروس» في الكنيسة المسيحية، والحكم الاسلامي ليس هو الذي تقوم به هيئة معينة، ولكنه كل حكم تنفذ فيه الشريعة الاسلامية، فإذا كان معنى الحكومة الدينية في أية ديانة أن طائفة معينة هي التي تتولى الحكم، فإن هذا المعنى ينتفي في الاسلام انتفاءً كاملاً»[٢٩].

٣ ـ إذا كان مفهوم «رجال الدين» في «الدولة الدينية» «كهنوتياً»، فإن مفهوم «الفقهاء» في «الدولة الاسلامية» «مدني» «بحت» إذ «في الاسلام فقهاء لا رجال دين، وهؤلاء الفقهاء اختصاصيون في علم الشريعة وتعاليمها للناس، واختصاصهم هذا لا يعطيهم حقاً ليس للشعب، ولا سيطرة على ضمائر الناس وعقولهم... أما أجرهم وثوابهم فذلك عند الله»[٣٠].

٤ ـ نفي «الوساطة» ما بين «المؤمن» و«الله». ومن هنا ليس في الاسلام أية مؤسسة دينية تقوم بدور «الوساطة». فـ«الاسلام دعوة صادقة جريئة إلى عبادة إله واحد، لا يتطلب وساطة

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٦.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.

يعلم ما نعلن وما نخفي... فلا سلطة علينا من دون الله»[٣١]. فقد «حرر الاسلام العبادة من الوساطة بين العابد والمعبود، وجعلها صلة مباشرة بين العبد وربه، وليس عن طريقهم قبول العبادة أو رفضها... أي إن علماء الدين في الاسلام ليس لهم سلطة دينية تخولهم إياها الشريعة على غيرهم»[٣٢]. وبذلك فإن «أعجب وهم يراود الكثيرين من الناس حول دعوة الاخوان، أنهم يطالبون بـ«حكومة دينية» أي بتحكيم الشيوخ المعممين في شؤون الحياة، والاخوان المسلمون لم يقولوا مثل هذا الكلام. إنهم يطالبون بالحكم الاسلامي، أي بتنفيذ الشريعة الاسلامية. والشريعة الاسلامية لا تقتضي عمائم وشيوخاً، لأن الاسلام لا يعرف هيئة دينية معينة تتولى السلطة»[٣٣].

٥ - «حرية العقيدة الدينية»: تختلف «الدولة الاسلامية» في المنظور «الاخواني» عن «الدولة الدينية» في أنها تقر بـ«حرية العقيدة الدينية» فكل جو لا تكفل فيه حرية العقيدة يعتبر عدواناً على الحرية الأساسية للانسان»[٣٤]. فالاسلام يعلن «حرية الانسان في عقيدته من حيث يمنع الإكراه عليها... ولم يعط أحد حق إكراه انسان على عقيدته، وفي ذلك يقول القرآن للرسول عليه السلام فذكّر إنما أنت مذكّر لست عليهم بمسيطر»[٣٥]. من هنا يتصور الخطاب «الاخواني» علاقة «الدولة الاسلامية» بالأقليات الدينية في ضوء الأسس التي قام عليها «نظام الملل» القروسطي، فيؤكد أنه: «نتيجة للمبدأ السابق يجمع الفقهاء على أن غير المسلمين من أهل الكتب السماوية يتركون وما

(٣١) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٦ - ٥٧.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٣٥ - ١٣٦.
(٣٤) مصطفى السباعي، **اشتراكية الاسلام**، ص ٨٠.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٨١.

يدينون ولا يجبرون على تنفيذ أحكام شريعتنا فيما لهم فيه تشريع خاص، سيما فيما يتعلق بأحكام الأحوال الشخصية» فـ«إن هذا النظام يكفل للأقليات حرية الاعتقاد كاملة، فلا يمسها في عقيدتها، ولا في عباداتها، ولا في أحوالها الشخصية، فهذه كلها تجري وفق عقيدة كل أقلية بدون تدخل من الدولة إلا في حدود الحماية المفروضة لجميع العقائد، شأنها شأن العقيدة الاسلامية في هذا النظام»(٣٦).

ويذهب حسن الهضيبي نحو ذلك حيث يرى: «أن الاسلام حسم قضية الأقليات منذ أربعة عشر قرناً وصارت في خبر النسيان. ذلك أن القرآن أباح حرية العقيدة وحماها، وأنه ما حاجة الله إلى أن يكره الاخوان أحداً على اعتناق الاسلام إذا كان الله ينظر إلى قلوب الناس لا إلى صورهم ولا إلى ما يقولون دون ما يعتقدون. وأباح حرية العبادة. فلغير المسلمين أن يقيموا معابدهم كيفما شاؤوا وأن يعبدوا الله فيها من غير حرج عليهم في ذلك، وأنه لا يستطيع مسلم أن يحرمهم منها»(٣٧). لا يتخطى الخطاب «الاخواني» عموماً هذه الرؤية لعلاقة «الدولة الاسلامية» بالأقليات الدينية التي اصطلح على تسميتها بـ«أهل الذمة». غير أن الخطاب «الاخواني» لا يستخدم تعبير «الذمة» في وصف الأقليات الدينية إلا نادراً وعلى نطاق عابر محدود. ويعود ذلك إلى أن هذا الخطاب يتصور «المسيحيين» مواطنين لهم «حرية العقيدة» في «نسق العبادات» والخضوع للقانون الاسلامي من حيث هو قانون مدني حسب التفسير «الاخواني» في «نسق المعاملات». ويشير الهضيبي في هذا الصدد إلى أنه إذا كان المسلمون في «الدولة الاسلامية» يعتنقون قانون المعاملات ديناً، فإنه بالنسبة

---

(٣٦) دروس في دعوة الاخوان المسلمين، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٣.

(٣٧) حسن الهضيبي، **الاسلام والداعية، حكم الاسلام والأقليات** (القاهرة: دار الأنصاري)، ج ١، ص ٨٢ - ٨٣.

إلى غير المسلمين مجرد قانون «وقد بقي قانون المعاملات معمولاً به في مصر مدة ثلاثة عشر قرناً، فأصبح بذلك قانوناً قومياً للمسلمين والمسيحيين على السواء»[٣٨].

لعل الدكتور مصطفى السباعي هو أبرز من طوّر فكرة «الاسلام كقانون قومي» مشترك للمسلمين والمسيحيين. إذ يميز السباعي ما بين الاسلام - الدين والاسلام - الحضارة. ما بين «الاسلام بمفهومه الديني الكنسي أو العبادي»[٣٩] على حد تعبيره و«الاسلام بمفهومه الواسع وفلسفته الشاملة للحياة»[٤٠]. من هنا فإنه يرى في الاسلام فلسفة قومية للعرب مسلمين ومسيحيين، ويوضح السباعي ذلك بقوله: «إن كل أمة من الأمم المتحضرة، وكل قومية من قوميات العالم الحديث، لها فلسفتها الخاصة بها، فللروس فلسفتهم الشيوعية وللغربيين فلسفتهم الديمقراطية أو الرأسمالية. ونحن العرب من مسلمين ومسيحيين لنا فلسفتنا التي طبعتنا في التاريخ طبعاً خاصاً، وجعلتنا في تاريخ العالم شيئاً مذكوراً، والتي يجب أن تميزنا اليوم عن غيرنا من الأمم... إن فلسفتنا القومية هي «الاسلام»، لا الاسلام بمفهومه الديني الكنسي ولا الاسلام بمفهومه العبادي الذي يقتصر على المسلمين فحسب «بل الاسلام بمفهومه الواسع وفلسفته الشاملة للحياة، ومبادئه العامة في الأخلاق وتشريعه المدني العالمي... هذه هي فلسفتنا نحن كعرب»[٤١]. من هنا يرى السباعي أنه «ليس في الأمة العربية دينان يتصارعان... بل إن فيها ديناً واحداً يؤمن به بعض أبنائها قاصراً على بعض تعاليمها، ويؤمن به جماهيرها شاملاً لكل أحكامه وشرائعه»[٤٢].

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣٩) مصطفى السباعي، من بحثه في **«دروس في دعوة الاخوان»**، ص ٢٠.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٠ - ٢١.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠.

٦ ـ معرفة الطبيعة والعالم على أساس قوانين العقل المجرد من أي قيد. ويرى الدكتور السباعي في هذا الصدد أن «الاسلام في عقائده ينهج النهج العلمي ولا يدعو إلا إلى ما يؤمن به العقل أو تهدي إليه التجربة أو يدل عليه الخبر الصادق، وهي أسس العلم التجريبي»[٤٣]. بل يرى السباعي «أن حقائق الدين في الاسلام»[٤٤] لا تخرج عما تقر به هذه الأسس التي تقوم على ما يلي:

«أ ـ خبر صادق لا يتطرق الشك إلى صدقه، ب ـ ومشاهدة قد استعملت فيها الحواس بأسلوب لا يتسرب إليه الخطأ، ج ـ وعقل لا يجد الوهم والتقليد إليه سبيلاً، هذه هي فقط الطرق الموصلة إلى العلم في نظر الاسلام.. ومن لم يستعمل حواسه أو عقله في الوصول إلى حقائق الأشياء، كان كالأصم الأبكم الأعمى»[٤٥]. فـ«الاسلام فتح آفاق الكون كله، أرضه وسمواته، بجميع عوالمه المتعددة أمام العقل ليفكر فيه ويتدبره. وإن الاسلام جعل أساس الوصول إلى الحقائق العلمية المتصلة بهذه العوالم هي «التجربة» و«التفكر» و«الخبر الصادق»، ونتيجة هذا كله أن ينفتح أمام العقل طريقة البحث العلمي المجرد من كل قيد يحول دون انطلاقه»[٤٦].

ـ ٦ ـ

تلك هي الأسس التي ينطلق منها نظام الخطاب «الاخواني» لتمييز «الدولة الاسلامية» عن «الدولة الدينية». وفي ضوء هذه الأسس التي حرصنا كثيراً على تقديمها بشكل وصفي يمكن القول إن

---

(٤٣) السباعي، **دروس في دعوة الاخوان**، ص ١٧.
(٤٤) السباعي، المصدر نفسه.
(٤٥) السباعي، المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٤٦) السباعي، **اشتراكية الاسلام**، ص ٨١ ـ ٨٢.

الخطاب «الاخواني» لا يفصل ما بين «الدين» و«الدنيا» (مفهوم الدولة العلمانية) كما إنه لا يوحّد بينهما (مفهوم الدولة الدينية)، بل يوفق ما بين مصالح الدين والدنيا (مفهوم الدولة الاسلامية) انطلاقاً من مسلمة ميتا ـ نظرية تقوم على أن «الاسلام: دين ودنيا، في آن واحد».

تقود هذه الأسس (التي سبق لمحمد عبده أن صاغ معالمها الأساسية) نظرياً إلى القول بأن الاسلام علماني بطبيعته، وهو ما فهمه منها على سبيل المثال الليبراليون المصريون الكبار من أمثال علي عبد الرازق وطه حسين ومحمد حسين هيكل في عشرينات هذا القرن في ضوء المثال العلماني الغربي. ويعود طابعها «العلماني» أساساً إلى أن بنيتها العميقة محكومة بسلطة الفقه السياسي السني المرجعية، وهو فقه بعيد تماماً في منظوره لـ«الإمامة» أو «الخلافة» عن المنظورات الميثولوجية الثيوقراطية السائدة في الفقه السياسي الشيعي الإثني عشري. من هنا فإن ما يبدو «علمانياً» على مستوى البنية الظاهرية هو «سني» على مستوى البنية العميقة المولّدة. وقد كثف أحمد أمين هذا الفرق بين المنظورين «السني» و«الشيعي» بقوله: «وهم (= الشيعة) بهذا يختلفون اختلافاً كبيراً عن «أهل السنة» ونظرهم إلى الخليفة، فالخليفة عند «أهل السنة» إنسان ككل الناس، ولد كما يولد الناس... ليس يتلقى وحياً وليس له سلطة روحية، وقد ينحرف عن التنفيذ فلا طاعة له على الناس.. وليس له أن يشرع إلا في حدود القوانين الاسلامية وإلا فتشريعه باطل، ثم قد يجور وقد يعدل، وقد يتهتك ويشرب الخمر فيكون عاصياً، والمؤرخون أحرار في تشريحه كتشريح كل الناس، ويزنونه بنفس الموازين التي توزن بها أعمال الناس، وإن انحرف واستطاعوا عزله عزلوه. أما الإمام في نظر الشيعة ففوق أن يحكم عليه، وهو فوق الناس في طينته وتصرفاته، وهو مشرّع وهو منفذ، ولا يسأل عما يفعل، والخير والشر يقاس به، فما عمله فهو خير، وما نهى عنه

فشر، وهو قائد روحي، وله سلطة روحية تفوق حتى سلطة البابا في الكنيسة الكاثوليكية، فالصلاة والصيام والزكاة والحج لا تنفع إلا بالإيمان به... حكم الإمام في نظر الشيعة حكم ديني معصوم»[٤٧]. ويذهب أحمد أمين إلى القول: «إني أرى رأياً لا تحيز فيه أن نظر أهل السنة إلى الخلافة كان أعدل وأقوم وأقرب إلى العقل»[٤٨].

غير أن الخطاب «الاخواني»، وعلى غرار رشيد رضا تماماً، يعيد في ضوء مرجعية الفقه السياسي السني تأويل هذه الأسس بوصفها تضع جداراً حاسماً ما بين «الدولة الاسلامية» من جهة و«الدولة العلمانية» و«الدولة الثيوقراطية» من جهة ثانية. من هنا تصبح «العلمنة» (= التفرنج) في منظور الخطاب «الاخواني» إشكالية غربية مسيحية لا إشكالية إسلامية. فإذا كانت إشكالية «العلمنة» قد واجهت المسيحية، فإنها لا تواجه الإسلام. فالتناقض حسب الخطاب «الاخواني» ليس ما بين «العلم» و«الدين»، بل ما بين «العلم» و«الخرافة»، وليس ما بين المجتمع» و«الدين» بل ما بين «المجتمع» و«الكهنوت»[٤٩]. ويعني ذلك ضمناً أن الاسلام قابل لاستيعاب تطورات الحياة الاجتماعية والتكيف معها فـ«ما دامت معيشة الناس ومعاملاتهم تتطور دائماً وتتأثر باكتشاف الانسان لأسرار الحياة وذخائر الكون فلا مفر أن تكون العقيدة التي يؤمنون بها تساير هذا التطور ولا تقف حجر عثرة في سبيله»[٥٠]. إذ «إن نصوص القرآن جاءت بالأحكام الكلية... وتركت ما دون ذلك

(٤٧) أحمد أمين، **ضحى الاسلام** (دار الكتاب العربي، لبنان)، ط ١٠، ص ٢٢١.

(٤٨) أحمد أمين، المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٤٩) أنظر في هذا الصدد: يوسف العظم، **المنهزمون** (دار القلم، دمشق - بيروت)، ط ٣ (١٩٧٩)، ص ١٦٩ - ٢١٦. (ويوسف العظم هو أحد قادة جماعة «الاخوان» الأردنية).

(٥٠) السباعي، **دروس في دعوة الأخوان**، ص ١٣٩.

لأولي الأمر ينظمونه بقوانين يضعونها، ولكن هذه القوانين وهي من وضع البشر يجب أن يراعى فيها ألا تخرج على أحكام الاسلام العامة، وأن تكون تطبيقاً دقيقاً لروح الشريعة الاسلامية»[٥١].

- ٧ -

توفق «الدولة الاسلامية» حسب الفرضيات «الاخوانية» ما بين مصالح الدين والدنيا بواسطة نظرية «تطبيق الشريعة» (و«الشريعة» في الخطاب «الاخواني» دنيا ودين). إذ تتميز «الشريعة» في خطاب عبد القادر عودة بالكمال (سد حاجات المجتمع في كل زمان) والسمو (قواعد الشريعة أسمى من مستوى الجماعة) والدوام (الشريعة صالحة لكل زمان). ويشكل الكمال والسمو والدوام طبيعة «الشريعة» التي يتطلب اتضاحها إطلاق فعالية «الاجتهاد» لاستنباط وإيجاد الحلول الاسلامية للمشاكل التي يطرحها التطور الاجتماعي. فالأساس في نظرية «تطبيق الشريعة» هو استيعاب هذا التطور لا «تكفيره». بل تتطابق لدى د. مصطفى السباعي طبيعة «الشريعة» (أي مبادؤها العامة أو مسلماتها الميتا ـ نظرية) مع وظيفتها الاجتماعية، حيث تشكل «المصلحة» معيار هذا التطابق الذي ينتجه الناس في حقل علاقاتهم الاجتماعية وتناقضاتها. فلا معنى للشريعة خارج تطابقها مع المصلحة، ولا دلالة لطبيعتها خارج وظيفتها، بل لا معنى للدين نفسه خارج الدنيا، إذ «إن الدين الاسلامي يدعو الناس أن يعملوا لدنياهم قبل أن يدعوهم ليعملوا لأخراهم، بل انه يرتب الحياة الأخرى على ما يعمله المرء في حياته الدنيا، فهو دنيا قبل أن يكون ديناً، وهو أولى قبل أن يكون آخرة»[٥٢]. وبذلك لا تختلف طبيعة التشريع الاسلامي عن الطبيعة العلمانية للتشريع المدني، ما دام التشريع الاسلامي ينتج أحكامه

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

وفق المصلحة، وما دامت الدنيا أو العالم الاجتماعي معياره. وهذا ما يدفع د. مصطفى السباعي ليرى أن «التشريع الاسلامي» «مدني علماني يضع القوانين للناس على أساس من مصلحتهم وكرامتهم لا فرق عنده بين أديانهم ولغاتهم وعناصرهم، ويعمل على إيجاد التوازن بينهم كأفراد وجماعات يعيشون في الوطن الواحد»(٥٣). ويحدد السباعي المبادىء الرئيسة للشريعة بما يلي: أولاً ـ تحقيق مصالح الناس في كل ما يحتاجون إليه، ولا تضيق الشريعة بمصلحة للمجتمع يقر العقلاء والدارسون الشرعيون والاجتماعيون بأنها مصلحة. ثانياً ـ تحقيق العدالة بين الناس إذا تعارضت مصالحهم، مهما كلفت العدالة من غرم لبعض الناس. ثالثاً ـ تحقيق التطور الاجتماعي الصالح في المجتمع الانساني، فلا يقف الاسلام في وجه تطور ما في مختلف نواحي الحياة الاجتماعية، إذا كان هذا التطور نتيجة محتمة لتطور الفكر أو العلم أو ضرورات الحياة... فكل اجتهاد، وكل رأي، وكل نص فقهي يصطدم مع مبدأ من هذه المبادىء فهو مرفوض عندنا أياً من كان قائله لأنه ينافي روح الشريعة ورسالتها الاجتماعية في الحياة»(٥٤).

هذه هي المبادىء التي تحكم فهم السباعي للاسلام، من هنا فإن تطبيق الشريعة بهذا المعنى هو تطبيق المصلحة الاجتماعية. وقد مكّن ذلك السباعي من إنتاج خطاب «شعبوي» نقي مصبوغ إيديولوجياً بالاسلام. فإذا ما قشرنا هذا الخطاب من طلائه الأيديولوجي الاسلامي فإن ما يبقى منه هو «الشعبوية» التي يعبر عنها السباعي تحت اسم «اشتراكية الاسلام». ففي ضوء المطابقة بين الشريعة/المصلحة الاجتماعية يعتبر السباعي أن من واجب «الدولة الاسلامية» أن تقوم بمصادرة ملكيات الاقطاعيين الكبار وتوزيعها على الفلاحين الفقراء، وتأميم المشاريع الرأسمالية الخاصة

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٥٤) السباعي، **اشتراكية الاسلام**، ص ٣٨٣ - ٣٨٤.

وتحويلها إلى ملكية دولة ما دامت المصلحة الاجتماعية تتطلب ذلك. بل ليست «الاشتراكية الاسلامية» كما تصورها السباعي سوى «الاشتراكية الشعبوية» نفسها مصاغة بأيديولوجيا اسلامية(٥٥). وبهذا المعنى يمكن وصف «الدولة الاسلامية» كما تصورها الخطاب «الاخواني» بـ«الدولة الشعبوية».

- ٨ -

إذا كان الخطاب «الاخواني» يقوم على نظرية «تطبيق الشريعة» بمحدداتها الأساسية في الفقه السياسي السني الكلاسيكي، فإن الخطاب «الجهادي» يقوم على نظرية «الحاكمية لله» التي كان أبو الأعلى المودودي أول من صاغها في الفكر السياسي الاسلامي الحديث على نحو منظومي. ويتحدد التناقض الأساسي ما بين النظريتين في أن النظرية «الاخوانية» تتصور «الإمام» وكيلاً عن الجماعة مسؤولاً أمامها في حين إن النظرية «الجهادية» تتصوره «نائب الله» أو «خليفة الله» مسؤولاً أمامه وحده. ويتيح ذلك التحدث عن قطيعة «بالمعنى الابيستمولوجي» ما بين النظريتين. إذ لا تستند نظرية «الحاكمية» على «الترسيمة» السنية المعقلنة المضمرة للخطاب «الاخواني» (ترسيمة محمد عبده ـ رشيد رضا) بقدر ما تعيد في بنيتها العميقة إنتاج المنظورات «الثيوقراطية» الشيعية لـ«الإمامة». ولعل هذه المرجعية «الشيعية» المضمرة تفسر إلى حد بعيد سرعة تكيف نظرية «ولاية الفقيه» في الفقه الشيعي مع نظرية «الحاكمية». ويشكل ذلك الأساس النظري لتأثر التشيع السياسي المعاصر بـ«حاكمية» المودودي. من هنا، ومن جانب آخر، تبدو

(٥٥) نعني بـ«الشعبوية» هنا تيار الفكر الاجتماعي ـ السياسي «الاشتراكي» الذي عبر عن الفئات الوسطى وارتبط طبقياً بها، ويقوم البرنامج «الشعبوي» على الاصلاح الزراعي والتأميم وتحويل ملكية المشاريع الأساسية والموارد إلى ملكية للدولة وقد كان «الاخوان» يقرون بهذا النوع من «القطاع العام» ويسمونه بـ«الاشتراكية».

نظرية «الحاكمية» في بنيتها العميقة، وكما أعادت التيارات «الجهادية» السنية إنتاجها، وكأنها عملية «تشييع» (= التشيع) للنظرية «السنية» في «الإمامة» التي قام عليها منظور الخطاب «الاخواني» لـ«الدولة الاسلامية».

ولا نوافق هنا إطلاقاً على إستنتاج هادي العلوي(٥٦) بأن نظرية «الحاكمية» التي تبناها مفكرو الثورة الاسلامية هي نتاج انفتاح التشيع السياسي المعاصر على الفكر السياسي السني لحركة المودودي (الاخوان المسلمين). إذ إن نظرية «الحاكمية» تقوم أساساً على القطيعة مع نظرية «تطبيق الشريعة» (الاخوانية). بل يمكن استنتاج عكس ما استنتجه العلوي أي إن نظرية المودودي لـ«الحاكمية» هي نتاج لانفتاحه على النظرية «الشيعية» لـ«الإمامة». فالخطاب «الاخواني» مثلاً في معرض تمييزه ما بين «الدولة الاسلامية» و«الدولة الثيوقراطية» يرى أن الرسول (ص) لم يستخلف أحداً بعده. «إذ كان هذا مظنة أن يستمد خليفته سلطة دينية من استخلاف الرسول له»(٥٧) في حين إن نظرية «الحاكمية» في خطاب المودودي تنطلق أساساً من أن «الإمام» هو «خليفة الله» أو «نائبه» على الأرض. ومن هنا يرى الخطاب «الاخواني» أن الدولة الاسلامية «في تطبيقها للشريعة تختلف عن «الدولة العلمانية» و«الدولة الثيوقراطية» وتتناقض معهما، في حين يرى المودودي أن «الدولة الاسلامية» في قيامها على «الحاكمية» هي «دولة ثيوقراطية» على حد تعبيره نفسه.

ومما لا شك فيه أن هاتين النظريتين، نظرية «تطبيق الشريعة»

---

(٥٦) هادي العلوي، لاهوت التحرير الاسلامي، مجلة **الحرية**، العدد ٢٥٥، (٢٧ آذار/مارس - ٢ نيسان/أبريل ١٩٨٨)، ص ٤٥ ويقول العلوي: «...والمسؤول عن هذا التحول (اعتناق التشيع السياسي للحاكمية) عند الخميني هو في تقديري انفتاح مفكري الثورة الاسلامية في إيران على فكر الاخوان المسلمين والمودودي».

(٥٧) السباعي، **دروس في دعوة الاخوان**، ص ١٠٥.

(الاخوانية) ونظرية «الحاكمية» (الجهادية)، تنطلقان من مسلمة ميتا - نظرية واحدة تقوم على العلاقة بين (الوحدانية) و«الاستخلاف». إلا أن الخطاب «الاخواني» يفسر هذه العلاقة في ضوء «المصلحة الاجتماعية»، معيار «تطبيق الشريعة» ووظيفته، في حين إن الخطاب «الجهادي» يفسرها في ضوء المصلحة الإلهية، معيار «الحاكمية».

وتقوم هذه العلاقة على أن الكون كله لله «الواحد الأحد» وأن الانسان مستخلف عليه (الوحدانية والاستخلاف)، إلا أن الاتفاق ما بين نظريتي «تطبيق الشريعة» و«الحاكمية» ينتهي عند الإقرار بهذه العلاقة. فالدكتور مصطفى السباعي (وهو يعكس هنا موقف الخطاب «الاخواني» عموماً من تفسير هذه العلاقة) يرى أن هذا «الكون مسخر للانسان» وفق مصلحته الاجتماعية البشرية التي يحتمها «تطور الفكر أو العلم أو ضرورات الحياة»، وينتج عن ذلك أن «الخلافة» خلافة «بشرية» بحتة خاضعة لإجماع «أهل الحل والعقد» وتمتلك سلطة الأمر والحكم والتشريع في إطار المبادىء والوظائف الأساسية للشريعة = المصلحة. ويطرح رشيد رضا ذلك على نحو ما بقوله إن «للاسلام اشتراعاً مأذوناً من الله تعالى وإنه مفوض إلى الأمة يقره أهل العلم والرأي والزعامة فيها بالشورى بينهم، وإن السلطة الحقيقية للأمة»[٥٨]. وبذلك تعني أطروحة أن الكون مسخر للانسان على مستوى «الشريعة» أن الاشتراع المأذون له من الله تعالى مفوض إلى الأمة ومسخر لها تقره وتجتهد فيه وفق مصلحتها في «الدنيا».

في حين يفسر المودودي هذه العلاقة بين «الوحدانية» و«الاستخلاف» على نحو نقيض يعارض ما بين المصلحة الدنيوية والمصلحة الدينية، وما بين الانسان والله، وسنتوقف قليلاً

(٥٨) رشيد رضا، المصدر نفسه، ص ٦٢.

عند آلية هذا التفسير بغية إيضاح ما يعنيه المودودي تماماً بـ«الحاكمية».

يرى المودودي أن مزية «الدولة الاسلامية» تتحدد في «أن الأساس الذي يقوم عليه بناؤها هو مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب بل ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حظيرة الاسلام ودائرة نفوده إلا لدولة يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة لله»[٥٩]. ومن هنا فإن «الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الاسلام أن تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر فيطيعوه، أو ليسن قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص بالله وحده ولا يشاركه فيه أحد غيره»[٦٠]، بل «إن القاضي من وظيفته تنفيذ القانون الإلهي في عباد الله، فلا يتولى الحكم في مناصب القضاء نائباً عن الخليفة بل عن الله عز وجل»[٦١].

وينتج عن تفسير المودودي هذا للعلاقة بين «الوحدانية» و«الاستخلاف» أن «الخلافة الاسلامية» «خلافة إلهية» على حد تعبيره يقوم فيها «الإمام» بوظيفة «خليفة لله» أو «خليفة الحاكم الأعلى (= الله) ولا يتولى إلا ما ولاّه المستخلف - أي الحاكم الأعلى - من أملاكه وعبيده نيابة عنه»[٦٢]. ويوضح المودودي العلاقة ما بين «الإمام» و«الله» بأنه «ليست هذه القوة أو السلطة

(٥٩) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور** (دار الفكر، ١٩٦٩)، (دمشق)، ص ٧٧ - ٧٨.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٤٩ - ٥٠.

نفسها (= الامام) بالحاكم الأعلى وإنما هي نائبة عن الحاكم الأعلى - وهو عز وجل»(٦٣). من هنا «لا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الاسلامية، بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية»(٦٤).

من الواضح أننا تركنا آلية تفسير المودودي للعلاقة بين «الوحدانية» و«الاستخلاف» تعبر عن نفسها بواسطة خطاب المودودي نفسه ودون تدخل مباشر من قبلنا، سوى تدخل التصنيف. وهو ما يوضح أن التناقض ما بين نظرية «تطبيق الشريعة» ونظرية «الحاكمية» بنيوي «يقوم على القطيعة» ويندرج في إطار أوسع هو التناقض ما بين النظرية المدنية لـ«الإمامة» بمرجعيتها الفقهية السياسية السنية (الخلافة البشرية) والنظرية «الثيوقراطية» لها التي تلتقي مع المرجعية «الشيعية (الخلافة الالهية)، وهذا ما عنيناه بـ«تشييع» (= من التشيع) المودودي للنظرية السنية «الاخوانية» في «الإمامة».

كيف تفاعلت جماعة «الاخوان المسلمين» مع نظرية «الحاكمية» المودودية؟ وما الشروط التي حكمت عملية التفاعل هذه؟ وما وظيفتها؟

إذا كانت نظرية «تطبيق الشريعة» (الاخوانية) تنطلق في ضوء الاجتهاد الفقهي السني المنفتح من فرضية توافق الاسلام مع المجتمع وتكيفه مع تطوراته واستيعابها (= إنما الأحكام شرعت لمصالح العباد)، الأمر الذي دفع الجماعة في الخمسينات إلى القول برنامجياً بالضريبة التصاعدية والتأميم والاصلاح الزراعي، والقبول في سورية - مثلاً - بدستور علماني (الدستور الذي أقرته «الجمعية التأسيسية» لسورية ١٩٤٩ ورأى فيه د. مصطفى السباعي أفضل الدساتير القائمة اسلامية)، فإن نظرية «الحاكمية» «الجهادية» تنطلق على

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٨ - ٢٥٩.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.

عكس ذلك تماماً من «تكفير» «المجتمع» واعتباره «مجتمعاً جاهلياً» (= دار حرب).

لقد تسربت نظرية «الحاكمية» المودودية إلى تفكير التيار «الاعتراضي» أو «الجهادي» (الانقلابي) في جماعة «الاخوان المسلمين» بواسطة سيد قطب الذي لعب دور الموجّه النظري الأساسي لهذا التفكير «التكفيري». وقد أحس حسن الهضيبي بنمو البذرة «التكفيرية» في الجماعة فبادر إلى التصدي لها، حيث رد في «دعاة لا قضاة» على شكري مصطفى، كما رفض التفكير «التكفيري» لسيد قطب و«كتب ضده»(٦٥). فقد كان هناك وعي لدى القادة «الاخوانيين» التقليديين بأن قطب «أنشأ فكراً جديداً»(٦٦).

ويبدو أن محنة «الاخوان» مع نظام ٢٣ تموز/يوليو قد لعبت دوراً استراتيجياً، إن لم يكن حاسماً، في صياغة قطب لمفاهيم «الحاكمية» المجتمع الجاهلي/التكفير في «معالم في الطريق». فقد كتب قطب «المعالم» داخل «المعتقل» «الناصري» وكان أحد حيثيات الحكم عليه بالاعدام، ورغم أن تلاميذه كانوا يلحون عليه بألا يطبع الكتاب خوفاً على حياته فإنه آثر «البلاغ» على الحياة، بنبرة من يتنبأ تحت ظل الموت. من هنا كان «المعالم» في وظيفته الجوهرية رداً «أيديولوجياً» راديكالياً على النظام الناصري وعلى ما اعتبر من انفراده بـ«الحاكمية». ويفسر ذلك محاولة قطب لصياغة خطاب اسلامي «جهادي» جديد لا أثر فيه للروح «الشعبوية» الاخوانية (التي تجلت برنامجاً في الضريبة التصاعدية والاصلاح الزراعي وقبول مقولة الأمة العربية داخل مقولة العالم الاسلامي). إذ لم يكن هنالك على المستوى الجوهري شيء يميز «الشعبوية»

---

(٦٥) محمد الغزالي، المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٦٦) الغزالي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(الاخوانية) عن «الشعبوية» (الناصرية). ويعني ذلك ضمناً تطهير هذا الخطاب «الجهادي» من ميراثه «الشعبوي» الخاص الذي تجلى في طريقة تفسير «الاخوان المسلمين» لنظرية «تطبيق الشريعة»، وهو ما فهمه قطب تماماً، إذ لا نجد تواصلاً حقيقياً ما بين نظريته «الجهادية» والنظرية «الاخوانية» التقليدية.

وقد وجد قطب في «حاكمية» المودودي و«جاهلية» الندوي مفهومين قابلين لإعادة بناء الأيديولوجيا النظرية والحركية للجماعة على أساسهما في مواجهة النظام «الناصري» فتبنى هذين المفهومين وأعاد صياغتهما بوصفهما مفهومين «اعتراضيين» ينطلقان من مسلمة ميتا - نظرية تقوم على القطيعة ما بين «الإلهي» و«الانساني». وكان ذلك يعني على المستوى الحركي إعادة بناء الجماعة في تجمع حركي عضوي «طليعي» يسوده نظام الطاعة وآلية التلقي والتنفيذ والانضباط الحديدي أي في تجمع «نخبوي» وهو ما ينهض على نحو صريح في «المعالم».

إن الاشكالية العميقة في خطاب قطب ليست «اخوانية». إنها ليست إشكالية «تطبيق الشريعة بشكل تنسجم فيه مع مصالح التطور الاجتماعي وتستجيب اسلامياً لها (= أي للمصالح)، بل هي إشكالية «اعتراضية» أو «جهادية» لا ترى في المجتمعات الاسلامية القائمة سوى «مجتمعات جاهلية» «كافرة» يصح عليها ما يصح على «دار الحرب». فيحدد قطب «المجتمع الجاهلي» بأنه «كل مجتمع غير المجتمع المسلم»[٦٧] ويدخل في إطار «المجتمع الجاهلي» حسب قطب «جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلاً! تدخل فيه المجتمعات الشيوعية... وتدخل فيه المجتمعات الوثنية... وتدخل فيه المجتمعات اليهودية والنصرانية في أرجاء الأرض جميعاً... وأخيراً يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك

(٦٧) سيد قطب، **معالم في الطريق** (مكتبة وهبة، مصر)، ص ٨٨.

المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة»[٦٨]. فالاسلام يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات على اختلافها... إنها كلها تلتقي في حقيقة واحدة وهي أن الحياة فيها لا تقوم على العبودية الكاملة لله وحده، وهي من ثم تلتقي ـ مع سائر المجتمعات الأخرى ـ في صفة واحدة... صفة الجاهلية»[٦٩]. من هنا «يكفّر» قطب «المجتمعات الاسلامية» القائمة إذ «ليس المجتمع الاسلامي هو الذي يضم ناساً ممن يسمون أنفسهم «مسلمين»، بينما شريعة الاسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام! وليس المجتمع الاسلامي هو الذي يبتدع لنفسه إسلاماً من عند نفسه ـ غير ما قرره الله سبحانه وفصله رسوله صلى الله عليه وسلم ـ ويسميه مثلاً «الاسلام المتطور»[٧٠]. وبذلك يكون مجتمعاً جاهلياً، ولو أقر بوجود الله سبحانه ولو ترك الناس يقدمون الشعائر لله في البيع والكنائس والمساجد»[٧١].

ويكاد تعبير قطب «شريعة الاسلام» أن يختلط بتعبير «تطبيق الشريعة» ـ (الاخواني). إلا أن المفهومين متمايزان للغاية بل ومتناقضان. فما يعنيه قطب بـ«الشريعة» هنا «أحكام» ينبغي تنفيذها بأسلوب التلقي والتنفيذ والطاعة والاستسلام (وهذه الكلمات له) أي إنه يتجاهل أن الأحكام الشرعية إنما تطبق بواسطة البشر. في حين إن الخطاب «الاخواني» يلح على تطبيق الشريعة بواسطة البشر، وتأويلها بما ينسجم مع مصالح تطورهم الاجتماعي، بل إنه يجعل «المصلحة» غاية «الشريعة» ومعيار تأويلها عبر استنفاد أقصى الممكنات الاجتهادية التي تميّز بها الفقه السني الكلاسيكي. ومن هنا إذا كان الأسلوب الحركي المطابق لنظرية «تطبيق الشريعة»

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٨٩ - ٩١.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
(٧١) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(الاخوانية) هو أسلوب «الحكمة والموعظة الحسنة»، فإن الأسلوب الحركي المطابق لنظرية «الحاكمية» هو الأسلوب «الجهادي» بمعناه «العنفي» الضيق الذي يقوده تنظيم حركي عضوي يقوم على نظام الطاعة.

- ١٠ -

أعاد التيار «الجهادي»، على ضوء نظرية «الحاكمية» المودودية وتفسيرها القطبي (= لدى سيد قطب)، النظر جذرياً في المعنى (الاخواني) لـ«الشورى». فإذا كان الخطاب «الاخواني» يبحث في نظام «الشورى» السني الاسلامي عن شكل خاص ومتميز من أشكال «الديمقراطية الاسلامية» يقترب فيه «أهل الحل والعقد» من «المجلس النيابي»، ويقترب فيه معنى «الإجماع» من «الإجماع الدستوري» في النظرية المدنية العلمانية للدولة، فإن الخطاب «الجهادي» ينقي مفهوم «الشورى» من كل قشوره «الاخوانية». حيث يعارض بنيوياً ما بين «الشورى» و«الديمقراطية». ويرى فتحي يكن في «مشكلات الدعوة والداعية» (١٩٦٨) أنه قد «أساء إلى مفهوم الشورى بقصد وبغير قصد كثيرون من الباحثين والكتاب قديماً وحديثاً، حيث خرجوا به عن التصور الأصيل المتوافق مع روح الدين وأصول التشريع... بل إن بعض المحدثين منهم أعطوا الشورى مفهوماً كمفهوم الديمقراطية مما يعتبر انحداراً بالفكر الاسلامي، وانحرافاً عن حقيقة معنى الشورى في النظام الاسلامي»[٧٢]. وتبين المقارنة التالية ما بين «الديمقراطية» و«الشورى» منهم الخطاب «الجهادي» عبر صوت فتحي يكن للتناقض بينهما:

(٧٢) فتحي يكن، **مشكلات الدعوة والداعية** (مؤسسة الرسالة)، ط ٣، ١٩٧٤، ص ١٧٠.

الديمقراطية

١ - «الديمقراطية كلمة يونانية تعني (حاكمية الشعب وسيادته في الدولة الديمقراطية) وهي تجعل الشعب مصدر السلطات فهو الذي يشرع القوانين ويسن الدساتير».

٢ - «الشعب في النظم الديمقراطية هو الذي يحكم نفسه بنظام يصنعه بنفسه».

٣ - «النظام الديمقراطي يجعل الأكثرية صاحبة الصلاحية في نقض الأمور وإبرامها».

الشورى

١ - «أما الشورى في الاسلام فإنها لا تعدو أن تكون استطلاع رأي فرد أو فريق من الناس في تفسير حكم شرعي أو فهمه أو اجتهاد في أمر من الأمور في ضوء التشريع الاسلامي».

٢ - أما في الاسلام فإن الشعب يحكم بنظام «منزل» لا يملك تعديله أو تبديله كائناً ما كانت الظروف والأحوال.

٣ - «بينما تتقيد الشورى بمبدأ شرعية المقررات والتصرفات دونما كثرة المؤيدين لها أو قلتهم»(٧٣).

يصوغ فتحي يكن هذا التعارض القطبي ما بين «الشورى» و«الديمقراطية» في ضوء السلطة المرجعية لنظرية «الحاكمية» المودودية. وبمعنى آخر يفسر «الشورى» بواسطة نظرية «الحاكمية» التي يتحدد معادلها السياسي بـ«الدولة الثيوقراطية». من هنا يتمتع «الإمام» في صياغة يكن بصلاحيات «ثيوقراطية» مطلقة لا يحكمها إجماع «أهل الحل والعقد» أو «أهل الشورى». وهو ما يعني نسفاً أيديولوجياً للجهد النظري «الاخواني» الذي حاول باستمرار أن يبين أن علاقة «الإمام» بـ«المجتمع» محكومة بـ«إجماع»

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٧٠ - ١٧١.

«أهل الحل والعقد»، وأنه إذا ما أجمعت الأمة ممثلة فيهم على أمر ما فلا مندوحة لـ«الإمام» من التقيد به، بل ليس لـ«الإمام» أن ينقض «إجماع» الأمة أو يخالفه، إذ إنه مجرد وكيل عنها. في حين إن علاقة «الإمام» بـ«المجتمع» لدى يكن (وفي نظرية «الحاكمية» الثيوقراطية عموماً) تتخطى الفهم «الاخواني» للدور التوسطي الذي يلعبه «أهل الحل والعقد» في الدولة الاسلامية، وبالتالي تتخطى معيارية «الإجماع» في أداء الدولة الاسلامية لوظائفها، وهو ما ينسجم مع «إمامة تغلب وقهر» لا «إمامة شورى اختيارية وطوعية». ويؤكد يكن ذلك على نحو صريح بقوله إن «القيادة في الاسلام فردية.. والحقيقة التي لا لبس فيها هو أن القائد في النظام الاسلامي هو صاحب الصلاحية في تدبير شؤون الأمة، إلا أنه ليس ملزماً باتباع رأي الأكثرية في كافة الشؤون والأحوال، وتفسير آية الشورى واضح الدلالة على أن القول الفصل بعد المشورة، إنما يعود إلى القائد صاحب الصلاحية وليس إلى الأكثرية»(٧٤).

- ١١ -

يشكل هذا التقهقر المريع من النظام «الاصلاحي» إلى النظام «الاخواني» إلى النظام «الجهادي» نتاجاً لإخفاق عملية «النهضة» وتبددها.

- فقد كان النظام «الاصلاحي» تعبيراً اسلامياً خاصاً عن قابلية الاسلام لاستيعاب عملية «النهضة» أي عملية التحول من «المجتمع القروسطي» إلى «المجتمع المدني» الحديث، في ضوء الطاقات الاجتهادية الكبرى للفقه السني الكلاسيكي ومرونته التشريعية. من هنا قام بتكييف مفهوم «المصلحة» في الفقه السني مع مفهوم «المنفعة» الليبرالي الغربي لدى جون ستوارت مل، ومفهوم

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٧٢ - ١٧٣.

«الإجماع» مع مفهوم «الرأي العام»، و«أهل الحل والعقد» مع «البرلمان»... الخ. وبهذا المعنى كان النظام «الاصلاحي» نتاجاً معقداً لتكون العلاقات البورجوازية وتطورها في الوقت الذي كانت فيه مسلماته الميتا ـ نظرية تساعد ـ اسلامياً ـ على هذا التطور. فكانت إجازة محمد عبده للتفسير الفردي الحر للقرآن تعبيراً خاصاً عن نمو النزعة الفردية البورجوازية والمبادرة الحرة وتأكيداً لها. ويفسر ذلك تسلح الليبرالية المصرية بـ«الترسيمة» «الاصلاحية» أيديولوجياً وتشكيلها ما يمكن تسميته بـ«العلمانية الاسلامية».

ـ إلا أن التفسير «العلماني الاسلامي»/الليبرالي الوطني لـ«ترسيمة» النظام «الاصلاحي» لم يهيمن على الفكر السياسي الاسلامي، بل هيمن التفسير «الاخواني»/«الأصولي» الذي تمكن من التحول إلى كبرى حركات الشرق الأوسط الاسلامية. وقد تمكنت الأيديولوجيا «الاخوانية» من التعبير الاسلامي عن مصالح الفئات الوسطى، إذ كانت إحدى أهم أيديولوجياتها الفاعلة في الوعي ـ البراكسيس، ومن هنا صبغها هذا التعبير بـ«الشعبوية»، بشكل يمكن في توصيف الأيديولوجيا «الاخوانية» على نحو دقيق بالأيديولوجيا «الشعبوية» (ـ الاشتراكية الاسلامية). بل إن انقلاب ٢٣ تموز/ يوليو قد تشكل وعيه النظري والبرنامجي أساساً داخل هذه الأيديولوجيا وبواسطتها. ومن هنا لم يكن التناقض بين «الناصرية» و«الاخوانية» في جوهره سوى تناقض «سياسي» حول السلطة، خصوصاً وأن مفهوم «الأمة العربية» (الناصري) قد وجد قبل انقلاب تموز/ يوليو نفسه قبولاً «اخوانياً» به من حيث هو خطوة في اتجاه وحدة الشعوب الاسلامية.

ـ لقد تغلغلت نظرية «الحاكمية» في الوعي السياسي السني «الاخواني» في شروط تحول الأيديولوجيا الشعبوية... بنمطها الناصري ومجاوراته ـ إلى «دولة» ينظم «العنف» علاقتها بـ«المجتمع».

ومن هنا لم يكن مفارقة أن يكتشف سيد قطب نظرية «الحاكمية» المودودية داخل «المعتقل» «الشعبوي»، وأن يصوغ شكري مصطفى فكرة «التكفير» داخل ليالي التعذيب، كما لم يكن مفارقة أن يبرر فتحي يكن ما يسميه بالأسلوب «الانقلابي» للحركة الاسلامية بغياب «الديمقراطية»[٧٥]، وهو الذي يرى في الوقت نفسه أن «الديمقراطية» تتنافى جذرياً مع «الشورى» (الاسلامية). وبمعنى آخر كانت الوظيفة الأيديولوجية ـ السياسية المحددة لنظرية «الحاكمية»، كما استوعبها قطب والجماعات «الجهادية» المتفرعة عن حركة «الاخوان» السنة، تتمثل في الانتقام الفكري ـ السياسي من «الدولة الشعبوية». ويكمن الأساس العميق لهذه الوظيفة في أن «الدولة الشعبوية» أنتجت في ميدان تطورها شكلاً «كاريزمياً» حوّلها إلى دولة كاريزمية «ينتحل فيها» «الحاكم» ألقاب وصفات «الذات العليا». إن لم تتحول «القيادة الكاريزمية» (الشعبوية) نفسها في الوعي المكبوت إلى نوع من أنواع «الذات العليا» التي يشكل أي تساؤل عنها نوعاً من «الكفر» وقد شكلت البنيات «الدولانية» التي أنتجتها «الدولة الشعبوية» الأداة الأساسية لهذه «القيادة الكاريزمية» وعلاقتها «العنفية» بالمجتمع. من هنا لم يكن مفارقة أن ترى الحركة الاسلامية التي أصبحت «جهادية» في «القيادة الكاريزمية» تطاولاً على «الذات العليا»، ويفسر ذلك أن استدعاءها لنظرية «الحاكمية» هو رد على الحاكمية «الكاريزمية» البشرية. إذ إن الجوهر العميق للظاهرة الكاريزمية في «الدولة الشعبوية» هو جوهر «ثيوقراطي» بمعنى عام وواسع ـ أي بمعنى معتقديتها وإيمانيتها «القوماوية» التي تعبّد المجتمع لمثالها الأعلى وتحول أي رأي آخر الى رأي «كافر». وبهذا المعنى تبدو نظرية «الحاكمية» الثيوقراطية في الوعي

(٧٥) يرى يكن أن ما يبرر الأسلوبية «العنفية» «الانقلابية» هو أن الحياة الديموقراطية التي تسمح بحرية العمل الحزبي ذهبت إلى غير رجعة والمواجهات الحزبية لم تعد في مستوى النقاش والحوار العقائدي وإنما غدت دموية غوغائية شرسة، المصدر السابق، ص ٢٣١ - ٢٣٢.

«الجهادي» السني الذي استعادها وحدد «براكسيسه» في ضوء غائيتها شكلاً مقلوباً لـ«الحاكمية الكاريزمية» «الشعبوية» المعتقدية بدورها.

إن تحول «الدولة الشعبوية» من «دولة كاريزمية» إلى «دولة عقلانية»، ومن دولة ينظم العنف علاقتها بالمجتمع إلى دولة ينظم القانون علاقتها هذه، هو وحده الذي يمكن أن يرسي مقدمة موضوعية لتفكيك آليات العنف والتكفير في الوعي «الجهادي» السني خصوصاً والاسلامي عموماً، وأن يفسح المجال للوعي الاسلامي لكي يكون مجتهداً لا مقلداً، وأن ينتزع المبادرة العقلية للبت في شؤون «دنياه» التي قال الرسول الكريم أن البشر أدرى بها من الأنبياء. ويعني ذلك كله تحول الحركة الاسلامية من حركة عقلانية عنفية إلى حركة سياسية سلمية، في إطار مجتمع ديمقراطي مدني تعددي يضمن تداول السلطة بواسطة صناديق «الاقتراع». وإلا فإن البدائل «العنفية» لـ«الدولة الشعبوية» ستتكاثر وفي مقدمتها بديل «الحاكمية» الذي يضع المجتمع في المرحلة «القروسطية» بمعناها الذهني الزمني، وهو ما يعني أيضاً أن المهمة التي تواجه المثقف العربي والاسلامي المستنير هي أشبه ما تكون بمهمة سلفه المنور: الغربي والعربي، مهمة تفكيك النظرية «الثيوقراطية» للدولة في الوعي والحياة... وبهذا المعنى ينبغي لعملية «النهضة» والاستنارة العقلية والمدنية أن تبقى مستمرة.

٢

التشيع السياسي
بين نظريتي "ولاية الفقيه" و"ولاية الأمة على نفسها"

- ١ -

تقع القطيعة ما بين النظرية «السنية» (نظرية أهل السنة والجماعة) والنظرية «الشيعية» (نظرية الشيعة الإثني عشرية) في مجال إشكالية «الإمامة» (أو «الخلافة» حسب المصطلح الشائع) في سياق قطيعة مفهومية أعمق. هي القطيعة ما بين المفهوم «المدني» لـ«الإمامة» الذي عبرت عنه النظرية «السنية» والذي هو مفهوم زمني بكل المعايير. والمفهوم «الثيوقراطي» لها، الذي عبرت عنه النظرية «الشيعية» الكلاسيكية. والذي هو مفهوم «كهنوتي» بكل المعايير. فإذا كان «الإمام» في النظرية «الشيعية» مأذوناً له إلهياً بواسطة النبي أي بواسطة «النص» فإنه في النظرية «السنية» يقوم بواسطة «الاختيار» نظرياً، أي بواسطة مفهوم «معقلن» لمنصب «الإمام».

وإذا كان «الإمام» (الأئمة الإثنا عشر) في النظرية «الشيعية» معصوماً فإنه في النظرية «السنية» كما صاغها ممثلوها الكبار من أمثال البغدادي والباقلاني «لا يجب أن يكون معصوماً عالماً بالغيب ولا بجميع الدين حتى لا يشذ عليه منه شيء.. وهو في جميع ما يتولاه وكيل للأمة ونائب عنها. وهي من ورائه في تسديده وتقويمه وإذكاره وتنبيهه وأخذ الحق منه إذا وجب عليه، وخلعه والاستبدال به، متى اقترف ما يوجب خلعه فليس يحتاج مع ذلك

إلى أن يكون معصوماً»[1]. ولعل هذا يفسر أن النظرية «الشيعية» تشترط لـ«الإمامة» «الأفضل» (= الإمام المعصوم) في حين إن النظرية «السنية» تجيز «إمامة» «المفضول» مع وجود «الأفضل» إذا اقتضت مصلحة الأمة أو ضرورة درء الفتنة عنها ذلك «فإذا خيف بإقامة أفضلهم الهرج والفساد والتغالب وترك الطاعة واختلاف السيوف وتعطيل الأحكام والحقوق وطمع عدو المسلمين في اهتضامهم وتوهين أمرهم. صار ذلك عذراً واضحاً في العدول عن الفاضل إلى «المفضول»»[2]. وينتج ذلك مفهومياً عن أن «الإمامة المعصومة عند الشيعة الإمامية، هي منصب ديني محض تستمر فيه ومن خلاله، مهمة النبوة في حقل التشريع وحفظ العقيدة والشريعة، من التحريف والتشويه، وسوء التأويل، وشرح وتفسير قواعد الشريعة ومجملاتها»[3]. وبشكل «لا تختلف فيه الإمامة «عن «النبوة» إلا بخاصة «الوحي» أما ما عدا هذه الخاصة فـ(الإمام) و«النبي» سواء، وهو ما يعنيه «الأفضل» في حين إن «الإمامة» في النظرية «السنية» رغم وظائفها «الدينية» أقرب الى المنصب «المدني» الزمني الدنيوي أي «المعلمن» و«المعقلن»، الذي تجيز طبيعته ما دامت مصلحة الأمة هي معياره (بالطبع نظرياً) «إمامة» «المفضول» لأنه هو (= الإمام) وهم (= الأمة) في علم الشريعة وحكمها سيان. فلماذا يقام الإمام؟ لأجل تدبير الجيوش وسد الثغور وردع الظالم والأخذ للمظلوم وإقامة الحدود وقسم الفيء بين المسلمين، والدفع بهم في حجهم وغزوهم. فهذا الذي يليه ويقام لأجله[4]. ويعني ذلك أن «الإمامة» في النظرية «الشيعية» تقوم على مفهوم

---

(١) الإمام أبو بكر الباقلاني، **التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والمرجئة والخوارج والمعتزلة** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧)، ص ١٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٣) محمد مهدي شمس الدين، «المشروع السياسي الاسلامي وآفاق المستقبل»، **الغدير**، المجلد الثاني، الأعداد ١٤ - ١٥ - ١٦، ص ٢٠.

(٤) الباقلاني، المصدر نفسه، ص ١٨٥ - ١٨٦.

«السلطة الدينية» (الكهنوت) في حين إنها في النظرية «السنية» تنفي أي عصمة لـ«الإمام» أو أي «سلطة دينية» له، ما دام هو والأمة في علم الشريعة سيّان حسب الباقلاني، وهو ما يجعلنا نفهم على وجه التدقيق آلية «استصلاح» الخطابين «الاصلاحي» و«الاخواني» لهذه النظرية وتقديم الاسلام بواسطتها على أنه «علماني» بطبيعته، يتناقض مع «الكهنوت» ولهذا كله، فإن الخلاف ما بين النظريتين بل القطيعة ما بينهما على المستوى الفقهي الكلامي يعني على مستوى الفقه السياسي بمعناه المحدد، قطيعة ما بين نظريتين للدولة. هما النظرية «الثيوقراطية» «الميثولوجية» والنظرية «المدنية» «المعقلنة».

ولعل ذلك يفسر أن النظرية «الشيعية» بقيامها في ميدان العقيدة علي مفاهيم العترة أو الأسرة المقدسة، والإمامة، والعصمة، كانت مُولِّدة باستمرار لمفاهيم وتصورات «ميثولوجية» عن «الإمامة» في المخيال «الشيعي» الإثني عشري نفسه، من نوع الخطبة الشهيرة التي يوردها «ابن الأثير» في «الكامل» عن قطع «الجمعة» من جامع «براثا» في بغداد حيث خطب فيه يقول: «بعد الصلاة على النبي وأخيه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب مكلّم الجمجمة ومحييها البشري الإلهي، مُكلِّم الفتية أصحاب الكهف إلى غير ذلك.. فأقام الخليفة خطيباً (= سنياً) فرجمه العامّة»[٥].

من هنا فإن نهي «الأئمة المعصومين» أنفسهم عن «المغالاة» وتنكرهم الدائم لها والمشهود، لم يمنع كثيراً من الفرق الاسلامية المنتمية إلى المجال الأيديولوجي لـ«التشيع» وإلى محيط «الأئمة» أنفسهم من «المغالاة» بـ«آل البيت»، بشكل تصل فيه الأسرة المقدسة إلى كمال الاختلاط بالألوهية، إذ إن المفاهيم العقيدية لهذه النظرية هي بمثابة بنية عميقة مولِّدة لكل هذه الفرق «المغالية» مهما اصطدم

---

(٥) إبن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ط ١ (مصر: دار الطباعة المنيرية، ١٣٥٣هـ)، ج ٧ ص ٢٠٠.

بها «الإماميون» وكفَّروها أحياناً. بل يبين تاريخ «الفرق» «المغالية» أنها تكونت مباشرة في المجال الأيديولوجي لـ«التشيع» بل وفي محيط بعض دعاة «الأئمة» أو وكلائهم، وبمعنى آخر فتح المفهوم «الثيوقراطي» عن «الإمامة» الباب على مصراعيه أمام كل التصورات «الميثولوجية» الممكنة والمتطرِّفة. في الوقت الذي كانت فيه النظرية «السنية» مُوَلِّدة لأكثر التصورات «دنيوية» أو «زمنية» في دنيويتها وزمنيتها عن «الإمامة»، رغم تسرب بعض آليات الهالة «الميثولوجية» لـ«الإمامة» الى محيط المخيال «السني» العام بتأثير هيمنة الميثولوجيا «الشيعية» على إدراكات الأمة في صراعها مع السلطة.

وقد دفع ذلك آدم متز إلى الرد على ما أسماه بـ«الآراء الخاطئة» عن النظريتين، وتصحيح الرأي الخاطىء الشائع الذي يقول «إن الشيعة هم أصحاب الفكر الحر، خلافاً لأهل السنّة الجامدين، وهذا الرأي لا يقبله من له علم بمذهب الشيعة، فمن المؤكد أن تقديس علي هو محور الاعتقادات الدينية عند الشيعة، وكل ما عدا هذا فهو ثانوي المرتبة. وإن الشيعة بتفضيلهم الإمام المعصوم من غير اعتماد على قوة الرأي العام قد نبذوا ما نراه في مذهب أهل السنة من عناصر التفكير الحر»[٦]. ولعل متز يعني هنا عمقياً هيمنة الاتجاه السلفي الذي يسمى بـ«الاخباري» على الفكر «الشيعي» وتمسكه بـ«النص» والحيلولة دون منح العقل الانساني حرية التشريع (الاجتهاد) لظنهم (= الشيعة) بقصور العقل في إدراك المعنى الحقيقي للعدالة وكيفية تحقيقها وصور ذلك التحقيق، وقالوا بوجود حكم واحد لكل قضية تَرِدُ في مجرى حياة الانسان[٧].

وبكلام آخر، إذا كانت النظرية «الثيوقراطية» الشيعية لـ«الإمامة»

(٦) آدم متز، **الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو زيدة، ط ٢ (القاهرة، ١٩٤٧)، ص ٩٦.

(٧) علي حسين الجابري، **الفكر السلفي عند الشيعة الاثني عشرية**، ط ١ (بيروت: عويدات، باريس، ١٩٧٧)، ص ٢٥٧.

بمخزونها «الميثولوجي» الجلي تقوم على رفض «العقلنة» في السياسة، أي إنكار ما تجسد منها في التاريخ الاسلامي الراشدي من «شورى» و«اختيار» باسم «النص» كما تؤوله هذه النظرية، فإن النظرية «المدنية» السنيّة الزمنية تنطلق على عكس ذلك من المفهوم الدنيوي الزمني لـ«الإمام» الذي لا شك في أنه مفهوم «علماني» بالمقارنة مع المفهوم «الشيعي» «الإلهي». فالحاكم في الفكر «الشيعي» أي حاكم يستحيل عليه أن يسوس الناس بالحق والعدل مهما كانت مواهبه ومهاراته إلا.. إذا توافرت فيه جميع الشروط التي اعتبرها الشيعة الإمامية بإمام الدين والدنيا. بحيث يخرج عن كونه فرداً كسائر الناس ويصير وكأنه المبدأ الأسمى ممثلاً في شخصه، أو ظلَّ الله في أرضه على حد تعبير الإمامية أنفسهم وعندها يكون الرد عليه رداً على الله بالذات[٨].

* * * * *

من المؤكد أن النظرية «الشيعية» عبر تمسكها بمفهوم «النص الإلهي - النبوي» وفق تأويلها له نقلاً عن «الأئمة» وبالتالي عن «النبي» وبالتالي عن «الله» حسب «الترسيمة» الشيعية، كانت تعني على المستوى السياسي وظيفة محددة، هي وظيفة تجريد نظام «الخلافة» السني من شرعيته الأيديولوجية الاسلامية، وتقديمه بوصفه نظام جور واغتصاب وتغلُّب على حق «الأئمة» المأذون به إلهياً لهم وحدهم ومن هنا شكلت هذه النظرية بعامل راديكاليتها الأيديولوجية في الميدان الصراعي السياسي، الجهاز الأيديولوجي لكل خزانات «المعارضة» في التاريخ الاسلامي بشكل أصبح فيه التشيع بمعناه العام أيديولوجية المعارضة وهو الأمر الذي وسمها بطابع الراديكالية الاجتماعية المكافحة وتغذية تيارات «الخروج» بمصطلح المؤرخين الكلاسيكيين العرب على السلطة المركزية

(٨) محمد جواد مغنية، **الشيعة والحاكمون** (بيروت: المكتبة الأهلية، ١٩٦٦)، ص ٧.

«السنية». في حين إن تمسك النظرية «السنية» بمفهوم «الاختيار» (سواء بالشورى أم بالاستخلاف) كان محكوماً بإضفاء الشرعية الاسلامية على السلطان المتغلّب على «الخلافة» إلى درجة الإجازة الأيديولوجية لخلافة التغلب والضرورة وابتكار وزارة التفويض، ما دام السلطان لا يعطل الشريعة، انطلاقاً من جواز إمامة «المفضول» مع وجود «الأفضل» ونفي خاصة «العصمة» والكمال في معرفة الشريعة، ووظيفة «الإمامة» الدنيوية في «النظرية» السنية. ومن هنا وجدنا لدى الباقلاني الأشعري إجازة نصب «الإمام» بـ«رجل واحد من أهل الحل والعقد» إذ «ليس بموجود في الشريعة ولا في أدلّة العقول أنها تنعقد بالواحد فما فوقه»[٩] وهو ما حوّل «الفقهاء» عملياً إلى أيديولوجيي «السلطان» لإضفاء الشرعية على تغلبه.

غير أن ذلك لم ينفِ تمأسس «الفقهاء» الشيعة أنفسهم في سياق دول «التغلب» التي قامت على أطراف المركز السياسي لنظام «الخلافة» وفككته أو داخل هذا المركز أحياناً، إذ أدى الفقهاء «الشيعة» هنا وظيفة فقهاء «السلاطين» «السنة»، وتحولوا على نحو منظومي إلى جهاز بابوي، كهنوتي، لدولة التغلب «الشيعية». فلم يكن الشيخ علي الكركي (١٤٦٥ - ١٥٣٣م) مثلاً في زمن الدولة «الصوفية» التي اعتنقت «التشيع» رسمياً سوى «بابا» الدولة. إذ اعتبره السلطان/الشاه الصفوي، صاحب الدولة الحقيقي ونائب الإمام الغائب «وأن على الجميع امتثال أوامره.. فمعزول الشيخ لا يستخدم ومنصوبه لا يعزل»[١٠] هنا تحديداً في إطار الدولة الصفوية (وهي دولة تغلب وجور بالمقاييس الشيعية الكلاسيكية نفسها) تكونت لأول مرة كنيسة الدولة «الشيعية» على نحو مؤسسي، حتى وصف «الكركي» بـ«مخترع الشيعة». ويستحق هذا

(٩) الباقلاني، المصدر نفسه، ص ١٧٨.
(١٠) الجابري، المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

اللقب التوقف عنده، إذ إنه وثيق الصلة بطقوس الاسلام الشيعي السائد. إذ اخترعت كنيسة الدولة، التي ترأسها «الكركي» تجويز السجود على التربة المشوية بالنار، ومنع تقليد الميت، وتجويز السجود للعبد، وأعادت إحياء «المخترعات» التي أوجدها العصر البويهي (٩٤٥ ـ ١٠٥٥) والعصر الايلخاني المغولي بعد تشيع السلطان خدابنده (ت ١٣١٦م) مثل تطوير مجالس التعزية في عاشوراء، وإضافة الشهادة الثالثة، وحي على خير العمل، ونقش اسم علي على النقود، والتربة الحسينية المشوية، وتغيير اتجاه القبلة في مساجد فارس، وضرورة الدفن في النجف[١١] والاستمرار بالسب واللعن حتى في المدن التي يشكل «السنة» أكثر من ثلثيها. وهو ما يبرهن أن الاسلام الشيعي الشعبي السائد ليس استمراراً لإسلام آل البيت الكلاسيكي بقدر ما هو على وجه التحديد امتداد لإسلام «كنيسة الدولة» الصفوية ونويّاتها «البويهية» و«المغولية» السالفة، مثلما هو تماماً الاسلام السني الشعبي السائد امتداد للاسلام السلجوقي ـ الأيوبي ـ العثماني وليس لإسلام الخلفاء الراشدين[١٢] فقد تحول «التشييع» أو «التسنين» هنا من حدود الخطبة أي الولاء إلى مشروع مجانسة «أيديولوجية» بواسطة «الدولة» وعبر «كنيستها» المحدثة الشيعية أم السنية.

يعني ذلك أن لا أهمية ـ من منظور عمقي ـ للقول بأن الاسلام لا يواجه مشكل «العلمنة» بعامل إنكاره لـ«الكهنوت» إلا إذا ارتبط ذلك بمدى الإقرار بالتكون المشخص لـ«كنيسة الدولة» هذه والاعتراف باستمرار اسلامها إلى أيامنا فالاكتفاء «الاخواني» و«الاصلاحي» بل وبعض المفكرين العرب من طراز عابد الجابري

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) أنظر تحليل محمد عزيز العظمة، في **العلمانية من منظور مختلف**، ط ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ص ٣٨ ـ ٧٢.

وحسن حنفي ومحمد عمارة بأن الاسلام علماني بطبيعته لأنه لا يوجد فيه «كنيسة» هو من قبيل الاستصلاح النظري المجرد الذي يسكت عن تكوّن الكنيسة الحقيقية واستمرارية اسلامها لا الاسلام الراشدي المزعوم وينتج عن ذلك إعادة النظر جذرياً بـ «الترسيمة» الشائعة عن راديكالية «الشيعة» ومحافظة السنة، وعن «السني» المضطهِد (بكسر الهاء) و«الشيعي» (المضطهَد)، إذ تبادلت كنيستا الدولة السنية والشيعية في العصر البويهي ومن ثم السلجوقي والصفوي بالتزامن مع العثماني، سياسة «التسنين» بواسطة الدولة، كما فعل نور الدين الزنكي الشهيد والسلطان سليم العثماني... الخ، أو سياسة «التشييع»، كما فعل الشاه اسماعيل الصفوي في إيران. فهذه الترسيمة عائق معرفي أمام أية معرفة «بالتشيع أو التسنن المشخصين واللذين هما كنسيان بمعنى أنهما امتداد عمقي لكنيسة الدولة. فلا تعني نظرية «ولاية الفقيه» الشيعية ونظرية «الحاكمية» (لدى التيارات الجهادية السنية) في هذا السياق على مستوى الوظيفة، سوى إعادة بعث كنيستي الدولة الشيعية والسنية على نحو جديد، يضع جداراً أيديولوجياً سميكاً أمام أي وعي إسلامي شعبي بـ«العلمنة» والحداثة. وبهذا المعنى تبدو التيارات الجهادية السنية ما بعد الاخوانية وكأنها أقرب إلى آلية «التشيع» في فهم الدولة منها إلى النظرية «السنية» الكلاسيكية(١٣).

* * * * *

إذا أعدنا النقاش إلى طابعه النظري، فسيكون ممكناً القول إن التناقض المعرفي ما بين النظرية «الشيعية» و«الدولة المدنية» يمكن أن يصبح وفق آليات هذه النظرية نفسها تعارضاً شكلياً لا ينفي

(١٣) تم ذلك بتأثير السلطة المرجعية لنظرية الشيعة، في خطاب المودودي الذي منه انطلقت التيارات الجهادية السنية نظرياً.

امكانية تشريع «الدولة المدنية» بل ويفتح الباب أمام القبول بأرقى صيغها الممكنة التي هي دون أي شك صيغ دنيوية مدنية أي علمانية يحكمها قانون المصلحة العامة.

يثير مثل ذلك ـ للوهلة الأولى ـ نوعاً من الصدمة، إذ كيف تنسجم نظرية «ثيوقراطية» (لا شك في ثيوقراطيتها من مختلف الوجوه) مشبعة بالمفاهيم «الميثولوجية» (التي لا شك أيضاً في ميثولوجيتها من جميع الوجوه) عن العترة الأسرة المصطفاة المقدسة والعصمة والإمامة مع مفهوم الدولة المدنية الحديثة التي هي من جميع الوجوه أيضاً دولة علمانية دنيوية؟!

الواقع أن هذه النظرية «الثيوقراطية الميثولوجية» قابلة لخاصّةٍ متميزة فيها لشرعنة الفصل ما بين مملكة الله ومملكة الأرض، ما بين الدين والدولة، إذ إن الصلاحية النظرية ـ فعلياً ـ لهذه النظرية تقتصر على الأئمة الإثني عشر المعصومين. وتتحدد هذه الخاصة على وجه الدقة في أن الإمام المأذون له إلهياً وحده أن يكون صاحب الدولة هو الآن في «غيبته الكبرى» التي سيؤوب منها مهما تطاول زمنها حسب الفهم الشيعي. إن غيبة الإمام الثاني عشر من منظور العلم المادي هي بحد ذاتها مفهوم «ميثولوجي» أي غير «حقيقي» إلا على مستوى الوهم في حين إنها من منظور الاسلام الشيعي غيبة حقيقية لكن مؤقتة يعيش فيها حياً ومنتظراً.

غير أن غيبة الإمام، الذي هو صاحب الحق الوحيد في ملء منصب «الإمامة» الزمني (أي الرئاسة الدنيوية) لا تسمح دينياً، ما دام حياً ومنتظراً وموجوداً، بإشغال منصب «الإمامة بأي شخص آخر، فغيبة الإمام أو اغتصاب حقوق الأئمة الذين سبقوه لا تلغي حقهم الشرعي والإلهي في الولاية الزمنية. ومن هنا يستحيل شرعياً وفق هذا المنطق «تعيين خليفة آخر غير معصوم، مع وجود الإمام/الخليفة

المعصوم. الذي هو حي موجود، فمركز الخلافة/الإمامة ليس شاغراً، بل هو مشغول بـ«الخليفة/ الإمام» الثاني عشر[١٤].

من هنا تنتفي شرعية قيام دولة اسلامية في عصر الغيبة وهو: «الرأي الفقهي الشيعي الذي ذهب إليه بعض الفقهاء قديماً وحديثاً»[١٥]. مما يفضي - في ضوء المنظور المادي لغيبة الإمام الثاني عشر - الى تعليق قيام الدولة الاسلامية إطلاقاً والعمل من أجل دولة مدنية عادلة، يغتصب فيها «الحاكم» حق الإمام المنتظر وحده لا حق الأمة، فهو مغتصب تجاه الإمام، وعادل تجاه الأمة. يفضي ذلك إلى تحول «الإمامة» فعلياً إلى مرجعية روحية بحتة مقاربة لمرجعية «البابا»الراهنة لـ«الكاثوليك»، بغض النظر عن ولاءاتهم السياسية، حيث يكون ولاء الشيعي الديني في إطار ذلك للإمام، وولاؤه «السياسي» للدولة العادلة مع الحكم عليها بأنها تبقى رغم عدالتها مغتصبة لحق الإمام الإلهي في الولاية الزمنية.

وبكلام آخر «إن الشيعة يشترطون في الحاكم الذي يجمع بين السلطتين الدينية والزمنية أن يكون معصوماً من الخطأ والزلل في علمه وعمله»[١٦] ولما كان «الإمام» غائباً، فإنه لا يحق لأي كان أن يحكم باسم الدين وأن يدعي الشرعية الدينية بل «له أن يحكم باسم الناس إذا كان محلاً لثقتهم محققاً لأمنيتهم». من هنا اهتم الشيعة اهتماماً بالغاً بأوصاف الحاكم الديني والشروط التي اعتبروها أساساً لحكمه.. وحكموا بقول قاطع على كل حاكم باسم الدين أنه عدو الله ورسله وملائكته إذا فقد شرطاً واحداً من الشروط التي لا بد منها فيمن يتولى منصباً من المناصب «الإلهية». ومن هنا فإن «الشيعة لا يرون أي بأس من الناحية الدينية بقيام أية

(١٤) شمس الدين، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٦) مغنية، المصدر نفسه، ص ٨.

دولة زمنية في هذا العصر، والعصور السابقة إذا حكمت برضا الناس واختيارهم، وأدت واجبها كدولة صالحة تحفظ الأمن والنظام، وتصون لكل ذي حق حقّه، وتحصّن الحدود من الاعتداء، على شريطة أن لا تتعرض للأديان من قريب أو بعيد»(١٧).

* * * * *

إنطلاقاً من هذه النظرية «الشيعية» لعدم جواز قيام دولة اسلامية في عصر الغيبة، يمكن القول إن آفاقها تتمثل فعلاً في مشروع حداثة ممكنة. إلا أن هذه النظرية تم تخطيها في الفقه السياسي الشيعي السائد لصالح نظرية «ولاية الفقيه» التي تشكل الأساس الفقهي للجمهورية الاسلامية في إيران، مثلما تم تخطي احدى الصيغ الاجتهادية الفقهية الشيعية الأخرى والمعتدلة لشكل الدولة الاسلامية في عصر الغيبة وهي نظرية «ولاية الأمة على نفسها». فإذا كانت نظرية ولاية الأمة على نفسها، تعطي دوراً محدوداً لـ«الفقهاء» وتُقِرُّ بالتنوع في «المجتمع المدني» وبالتالي فإن السلطة فيها للأمة وقد تولت ذاتياً نفسها، فإن نظرية «ولاية الفقيه لا تقر بأي دور للأمة، ولا تلتزم به نظرياً، بل تعطي السلطة لـ«الفقهاء». وبمعنى آخر تقوم هذه النظرية فعلياً على تمأسس الفقهاء في «كنيسة دولة» على غرار التمأسس السالف في العصر الصفوي. إلا أنه بينما كان الشيخ علي الكركي رغم اشتغاله في الدولة الصفوية كـ«بابا» شيعي فعلي للدولة لا يتجرأ على الخلط ما بين ولايته وولاية الإمام المعصوم، وبالتالي لا يمكنه أن يرى في المحصلة في الدولة الصفوية إلا دولة زمنية(١٨) ينطبق عليها ما ينطبق عليه الحكم «الشيعي» على

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩ - ١٠.

(١٨) أرسل الكركي الذي فوضه السلطان الصفوي بنيابة الإمام إلى الشيخ ابراهيم القطيفي معارض الكركي والسلطان معاً بمناسبة رفض القطيفي هدايا السلطان ورده لها: «أخطأت في ردها وارتكبت إما حراماً أو مكروهاً، بأركك التأسي بالإمام الحسن السبط في قبوله جوائز معاوية مع أنك لست أعلى مرتبة من الامام ولا السلطان أسوأ حالاً من معاوية»، أورده: الجابري، ص ٢٥٧.

الدولة الزمنية، فإن منظّري «ولاية الفقيه» يحاولون الإيهام بالمطابقة ما بين ولايتهم وولاية الإمام المعصوم وقد دفع هذا الإيهام الذي فرضته اعتبارات سياسية لا اعتبارات فقهية سماحة الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى إنكار هذه المطابقة وهو إنكار يتم داخل المجال الأيديولوجي «الشيعي» نفسه وبواسطته، حيث يرد على اجتهاد «كنيسة الدولة» (المؤسسة الفقهية الحاكمة في إيران) بأن «ولاية الفقيه» هي عبارة أخرى عن صيغة «الإمامة المعصومة» بتأكيده أن هذا الاعتبار غير صحيح من الناحية الفقهية والكلامية معاً، بل هي (= ولاية الفقيه) صيغة مستقلة ومختلفة عن صيغة «الإمامة المعصومة» وإن كانت تستمد شرعيتها منها، بحسب دعوى القائلين بها»[١٩].

وما دامت حكومة ولاية الفقيه هي غير حكومة «الإمام المعصوم» فإن أقصى حد لـ«شرعنة» ولايتها هو الحد الاقليمي الذي نشأت فيه حسب شمس الدين، وبالتالي لا عمومية لها ولا إلزام. ومن هنا لا يعني مفهوم «ولي أمر المسلمين» المستخدم في إيران لوصف «مرشد الثورة» أية عمومية. ينتج عن ذلك ـ فقهياً ـ بطلان الأساس الشرعي لتصدير «الثورة» أو ادعاء الولاية على المسلمين كل المسلمين، بل يمكننا في ضوء النظرية «الشيعية» الكلاسيكية نفسها واشتراطاتها الصارمة لـ«الإمامة» وحصرها هذا الحق بالإمام الغائب وحده أن ننظر إلى الجمهورية الاسلامية على أنها دولة زمنية لا تكتسب الشرعية الأيديولوجية كدولة دينية، وبالتالي أن يكون الحكم عليها منطلقاً من اعتبارات مصلحة الأمة التي هي زمنية دنيوية. وهو الأمر الذي يدفعنا إلى الاتفاق مع هادي العلوي في أن فكرة إنشاء حكومة دينية تقوم على أحكام الشريعة المقننة تبعاً للفقه الجعفري جديدة على السياسات الشيعية المعاصرة، وهو ما أوقع نظرية «ولاية

(١٩) شمس الدين، المصدر نفسه، ص ٤٠.

الفقيه المتمأسسة في «كنيسة الدولة» في تعارض حاد مع السلفية السنية والشيعية مما تسبب في عزلتها عن العالم الاسلامي»(٢٠). والتي تبدو (أي هذه النظرية) ليست منقطعة عن النظرية «الشيعية» الكلاسيكية للدولة الاسلامية في عصر الغيبة وحسب، بل ومنقطعة أيضاً عن التأويل المدني المستنير لهذه النظرية، الذي عبر عنه آية الله النائيني، «لوثر» الاسلام الشيعي العظيم. فمن هو «النائيني»؟ وكيف عبر عن هذا التأويل؟ وما الشروط التي حكمت تأويله؟ وبأيّ معنى حمل في حركة الاصلاح الاسلامي مشروعاً «لوثرياً» بلغة شيعية؟

ـ ٢ ـ

كان الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (١٨٦٠ - ١٩٣٦) الذي انفرد بالمرجعية الشيعية عام ١٩٢٠، وأصبح حبر الشيعة الأعظم، المنظر العميق لحركة «المشروطة» (= ثورة الدستور الايراني ١٩٠٥) التي قادها الفقيه النجفي الملا محمد كاظم الخراساني ضد استبداد الشاه «القاجاري» في إيران بهدف تحويل السلطة المطلقة المستبدة إلى سلطة دستورية مقيدة. ومن هنا أتى اسمها «المشروطة»، التي اعتبرها لينين منذ عام ١٩١١ سمة من سمات «عصر يقظة آسيا».

وقد استطاعت الحركة أن ترغم الشاه مظفر الدين على إعلان «الدستور» وتشكيل برلمان منتخب. من هنا لم يكن مفارقةً أن يعرف الشيخ الخراساني، باسم أبو الدستور الايراني وأبو النهضة الايرانية. شقت ثورة «المشروطة» الفقهاء والمجتهدين الشيعة في مطالع هذا القرن إلى ما عرف بـ«أنصار المستبدة» الذين كان على رأسهم مرجع ديني كبير هو السيد محمد كاظم اليزدي، الذي لا يستبعد هادي العلوي أنه وراء القضاء على حياة الخراساني في اليوم

---

(٢٠) هادي العلوي، «لاهوت التحرير الاسلامي»، مجلة الحرية، العدد ٢٥٥، ٢٧ آذار/ مارس - ٢ نيسان/أبريل ١٩٨٨، ص ٣٩ - ٤٦.

نفسه الذي حدده هذا الأخير لقتال الشاه «القاجاري» الذي تنكر لـ«الدستور» و«البرلمان».

أما الشق الثاني فعُرِف بـ«أنصار المشروطة» الذين كان على رأسهم الخراساني والملا عبد الله مازاندراني والحاج ميرزا حسين خليل طهراني والإمام النائيني نفسه. وما يعنيه «النائيني» بـ«الشعبة الاستبدادية الدينية» في رسالته «تنبيه الأمة وتنزيه الملة في وجوب المشروطة»، التي شكلت أيديولوجية الثورة الدستورية وصاغتها هو على وجه الدقة «أنصار المستبدة» الذين رأى فيهم نوعاً من «إكليروس» شيعي سلطاني، حيث لم يتحرّج النائيني أبداً من وصفهم بـ«عبدة الظالمين» و«علماء السوء» و«لصوص الدين ومضلّي ضعفاء المسلمين» و«المعممين»، مع أنَّ على رأسهم مرجعاً كبيراً كاليزدي.

ويبدو النائيني في هجومه المنظم على الإكليروس الشيعي من «أنصار المستبدة» أقرب ما يكون إلى «كواكبي» الشيعة، فبغض النظر عن مدى اطلاع النائيني على «طبائع الاستبداد» لعبد الرحمن الكواكبي، فإنه يحدد الآلية القائمة ما بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني، والتي تقوم على المماثلة المخيالية ما بين السلطان المستبد والله وفقاً لطريقة الكواكبي، بل وبشكل يقترب كثيراً من لغة الكواكبي وصياغاته وروحيّته.

وتعني هذه الاشارة بالنسبة إلينا أن خطاب النائيني يقع استراتيجياً في فضاء الخطاب الاصلاحي الاسلامي ومجاله التداولي وإشكالياته، وإذا لم يكن هذا الخطاب بعيداً عن وعي قادة «المشروطة» إلى الدرجة التي يمكن القول معها، إن الجذور الأيديولوجية - السياسية لحركة «المشروطة» تتحدد بمقاربات جمال الدين الأفغاني الدستورية(٢١)، الذي كان نفسه نُجفياً معاصراً

(٢١) المصدر نفسه، الصفحة عينها.

للخراساني وزميلاً له، وسبق له أن لعب دوراً تحريضياً في إصدار آية الله الشيرازي للفتوى الشهيرة في مسألة «التنباك» الايرانية، ثم عاد في رسالة أخرى وطلب من الشيرازي أن يصدر فتوى ثانية بخلع الشاه ناصر الدين، الذي اغتيل على يد أحد أنصار الأفغاني.

فكانت مجلة «العروة الوثقى» (التي أصدرها كل من الأفغاني وعبده) منتشرة على نطاق واسع في النجف. وهو ما يفسر على نحو ما، أن مطلب حركة المشروطة، هو مطلب جمال الدين: حكم ملوكي مقيد بدستور وبرلمان، وقد سماها الفقهاء مشروطة، أخذاً من هذا المعنى، وكان مُنَظِّرُها الأبرز هو الميرزا محمد حسين النائيني متكلماً بلغة جمال الدين وأفكاره السياسية. فهو لم يتكلم على الحكومة الدينية وإنما عُنِيَ بالمطابقة بين الشريعة والمشروطة لشرعنة هذا المبدأ وتقريبه من أذواق الناس والرد على دعاة المستبدة(٢٢).

غير أن أهمية رسالة النائيني لا تكمن مع ذلك في هذه المطابقة وحسب، بل وتكمن أيضاً في الآليات التي حكمت إنتاج هذه المطابقة ووجّهتها بشكل يفضي إلى شرعنة الدولة الزمنية العلمانية. إذ يبدو النائيني في هذه الآليات نوعاً من «لوثر» شيعي حقيقي في الاسلام ورغم أن إصلاحاً إسلامياً على غرار الاصلاح «اللوثري» كان يداعب أحلام المنورين الاصلاحيين الاسلاميين من طراز الافغاني وعبده والكواكبي الذين طالما طمحوا أن يحققوا في الاسلام ما حققه «لوثر» في المسيحية: أي الاصلاح، فإننا لا نعني بـ«اللوثرية» هنا أنها تشكل سلطة مرجعية تتحكم بطريقة إنتاج النائيني لمفاهيمه بل نعني على وجه التحديد جملة النتائج التي توصل أو أفضى إليها النائيني، والتي يمكننا في حال إعادة بنائها أن

(٢٢) المصدر نفسه، الصفحة عينها.

نصفها بـ«لوثرية اسلامية»، تتحدد خصوصيتها بنوع «اسلامي» من «العلمنة».

فالأساسي في «اللوثرية» الذي يكثفها جوهرياً هو الفصل ما بين الزمني والروحي. وقد توصل «لوثر» إلى هذا الفصل الذي بقي اليوم في إطار المعنى السياسي لـ«العلمانية» بواسطة منطلق «ديني» بحت. من هنا فإن «العلمانية» هي منظومة النتائج التي أفضى إليها الاصلاح «اللوثري» في الوعي الجماعي. فالسلطة حسب «لوثر» إلهية في طبيعتها ووظيفتها، من هنا تتطلب من المسيحي خضوعاً مطلقاً لها. إلا أن المسيحي يعيش ممزقاً ما بين الزمني والروحي. ويصْدُرُ هذا التمزق عن أنه لا يمكن تحقيق مملكة الله على الأرض الخاطئة، من هنا كي يحيا المسيحي في العالم الزمني وفق الإيمان، فإن عليه أن يدع للسلطة الزمنية حريَّة عملها، والنتائج الحقوقية والسياسية لمثل هذه «الترسيمة» هي على وجه الدقة ما نعنيه بـ«العلمنة» اليوم.

إن آلية الفصل ما بين الزمني والروحي من منطلق ديني بحت هو هنا اللوثرية على وجه الدقة وهذه الآلية في نوع خاص ومميز لها هي التي تشتغل في خطاب النائيني وتتحكم بمنظوره للعلاقة ما بين الإمامة العاصمة المعصومة (التي تمثل الروحي) و«الدولة» (التي تمثل الزمني) إذ إن قضية «الشيعي» الكبرى هي إقامة حاكمية الله على الأرض التي لا يمكن أن تتحقق إلا بتوسط الإمام المعصوم، الذي لا يجوز عليه الخطأ والزلل والمعصية. وبالتالي أوبته من الغيبة الكبرى. وهذا ما يفسر أن الشيعي يعيش ممزقاً ما بين «مملكة الأرض» التي يغتصب حكّامُها حقَّ الإمام المعصوم في الولاية الزمنية وما بين انتظاره المستحيل لمجيء الإمام المنتظر. وفي إطار هذا التمزق يرفض «الشيعي» الاحتكام إلى الطاغوت وسلطته الزمنية الغاصبة لحق الإمام، ويحيا وفق الإيمان خارج الدولة شكلياً رغم انه عمقياً داخلها، وهو ما يفاقِمُ تمزقه الحاد ما بين الروحي والزمني وقد

صاغت النظرية «الشيعية» الكلاسيكية في عصر الغيبة، حلاً لهذا التمزق يقوم على استحالة تطبيق حاكمية الله في ظل غيبة الإمام، وهو ما يحول هذه النظرية في «الإمامة» فعلياً إلى اسم بلا مسمى.

* * * * *

إذا كانت خصوصية الآلية «اللوثرية» الشيعية، تكمن في هذه النقطة على وجه التحديد والدقة، فإن هذه الآلية نفسها يمكن أن تضفي شرعية سلبية على السلطة الجائرة الغاصبة، بدعوى عدم جواز النظر في «الإمامة» في عصر الغيبة، وهو الأمر الذي وظّفه أنصار «المستبدة» إلى درجة تطبيير جملة المنشورات والكتب الحافلة بالأخبار والآيات الدالة على عدم جواز مداخلة الأمة في أمر الإمامة إلى النجف الأشرف وكلها تصيح بلسان واحد ما شأن الرعية والمداخلة بشؤون الإمامة؟ وإن انتخابهم (= أي الرعية) للمندوبين من باب الاغتصاب للمقام[٢٣] أي من باب المشاركة في اغتصاب حق الإمام في الولاية الزمنية.

في حين أن النائيني يُوظّف هذه الآلية نفسها كي يشرعن حقّ ولاية الأمة على نفسها في عصر الغيبة. إذ إن هذه المسألة هي من الأمور الحسبية لا من التكاليف العمومية[٢٤] بلغة النائيني ومصطلحه الفقهي وبمعنى آخر فإن ولاية الأمة على نفسها شأن سياسي لا شأن شرعي. فإذا كان الشيعي غير مكلف (في إطار المعنى الفقهي للتكليف) بإقامة الحاكمية الإلهية لاستحالة تطبيقها فإنه مكلف شرعاً (وهنا تحضر آلية الشرعنة) بأن يحلَّ هذا الشأن الحسبي السياسي بما ينسجم مع مصلحة الأمة، وهو ما يعني انخراطه في السياسة لتحويل السلطة المستبدة إلى سلطة ديمقراطية تمثل الأمة.

---

(٢٣) النائيني، «تنبيه الأمة وتنزيه الملّة»، **الغدير**، العددان ١٢ - ١٣، المجلد الثاني، القسم الثاني، آذار/مارس ١٩٩١، ص ١١٠.
(٢٤) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، ص ١١١.

فالسلطة المستبدة حسب النائيني تغتصب حقين في آن واحد هما حق «الإمام» وحق «الأمة»، في حين إن السلطة الديمقراطية المشروطة تغتصب حقاً واحداً هو حق الإمام وحسب. وهذا الاغتصاب جبري لأنه محكوم بغيبة الإمام، ولا دواء له إلا حضور الإمام.

ينتج عن ذلك أن الاشكالية مدنية لا دينية، حسبية لا تكليفية عمومية. إذ يريد أنصار «المستبدة» حسب النائيني أن يوهموا الأمة بأن عصرنا هذا عصر خلافة علي (ع) ومغتصبي مقام الخلافة منه، والمغتصبون مبعوثون.. لاغتصاب الخلافة أو التدخل في أمر الولاية المطلقة الحقة، في حين لا العصر عصر خلافة ومغتصبي خلافة وليس الغرض من بعث المبعوثين إلا تحديد الاستيلاء الجوري وكف الغصب والظلم[٢٥] ويوضح النائيني معنى ذلك بقوله، وبالجملة فالمسألة مسألة مجلس نيابي شوروي يتطرق شأن المتصدي للسلطة ويبعث في صالح الأمة ويقيم الوظائف اللازمة لذلك من حفظ وتنظيم وتعديل وتبديل وإحقاق حقوق ورد مظالم وغير ذلك لا مسألة حكومة شرعية وفتوى وصلاة جماعة والشروط المعتبرة في هذا الباب ـ باب الأمور الدينية ـ أجنبية وغير معتبرة والأمور التي ذكرنا أهمها سابقاً غير مرتبطة هنا أبداً[٢٦] مع الإعراض عن المنصب مغصوباً[٢٧] أي غصباً لحق الإمام لأنه أمر جبري ما دام الإمام غائباً.

وبهذا المعنى فإن الأمة ليست مدعوة إلى تشكيل حكومة إلهية دينية بل إلى تشكيل حكومة مدنية زمنية عادلة يسميها النائيني أيضاً بالديمقراطية. إذ في مثل هذه الاشكالية يستقل الديني عن

(٢٥) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، ص ١١٠.
(٢٦) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، ص ١١٧.
(٢٧) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، ص ١١٨.

الزمني ولا يغدو شأناً من شؤون الدولة. فالتنظيمات والقوانين الزمنية العلمانية هي دائماً أجنبية عن التكاليف التعبدية والتوصلية وأحكام المعاملات والمناكحات وسائر أبواب العقود والايقاعات والمواريث والقصاص والديات ونحو ذلك مما يكون المرجع فيه الرسائل العملية وفتاوى المجتهدين(٢٨) فهذه الأمور الخاصة بالحرية الدينية في الدولة الديمقراطية خارجة عن وظائف الموظفين وتداخل هيئة المبعوثين (= نواب الأمة) وغير مرتبطة بوظائف الحكومة الشرعية(٢٩) وهو ما يعني أن الدستور غير معني بتطبيق الشريعة إذ إنه يهدف إلى تحديد الاستيلاء وضبط أعمال الموظفين لا على أن تكون أحكام الاسلام ابتداء من كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديات، من جملة السياسات النوعية التي يجب أن تذكر في دستور عمل الموظفين والمتصدين وأن يكونوا مسؤولين عن جزئياتها وأجزائها فما هو مطلوب من الدستور أن لا يتنافى مع الاسلام لا أن يُطَبِّقَه.

* * * * *

تصطدم الآلية اللوثرية الشيعية، في خطاب النائيني، والتي هي آلية تفضي فعلياً إلى نوع متميز من أنواع العلمنة الاسلامية بـ«الإكليروس» الشيعي الذي يسميه بـ«شعبة الاستبداد الديني» إذ لا يتردد في وصم الانقياد الأعمى لهذا الإكليروس بالشرك بالذات الأحدية، وهو أمر بالغ الجرأة في المذهب الشيعي الذي يشكل التقليد (أي وجود المرجع الديني) ركناً أساسياً فيه. ولعل هذه الراديكالية الاصلاحية هي ما يفسر مماثلته البنيوية بين الإكليروس المسيحي والإكليروس الشيعي (من أنصار المستبدة) فلا فرق بالنسبة إلى النائيني بين السجود للفراعنة والطواغيت وانتظار الغفران من

---

(٢٨) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، ص ١١٧.

(٢٩) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، ص ١٠٧.

البابوات، وبين الانقياد الشيعي الأعمى لـ«الإكليروس الشيعي»، إذ يُموّه هذا الإكليروس الأخير سلطته الاستبدادية بوظيفته الدينية حيث إن هذه السلطة قد أظهرها المنسلكون في زي الرياسة الروحية بعنوان الديانة، وخدعوا الشعب الجهول لفرط جهالته وعدم خبرته بمقتضيات دينه بوجوب إطاعتهم (علماً أن هذه الاطاعة والاتباع الأعمى حيث لم تستند على حكم إلهي معدودة في مراتب الشرك بالذات الأحدية[٣٠]) ويكمن أساس انقياد العوام لهذه السلطة في حسبانهم أن من لوازم ديانتهم انقيادهم الأعمى لها، ذلك الانقياد الذي صار بهم إلى مراكز الشرك بالذات الأحدية تعالى شأنها[٣١].

ولا يتردد النائيني، وهو الفقيه الديني الكبير في وصف موقف الإكليروس الشيعي المعادي للدستور الديمقراطي بدعوى أننا مسلمون وديننا الاسلام وقانوننا القرآن السماوي والسنة النبوية لا غير.. ووضع قانون آخر غير هذين القانونين في بلاد المسلمين بدعة ومقابلة لصاحب الشريعة الاسلامية[٣٢] بأنه من قبيل رفع أهل الشام مصاحفهم في صفين، وعن قول الخوارج لا حكم إلا لله[٣٣].

من هنا لم يرَ النائيني في هذا الإكليروس إلا نوعاً من علماء السوء وقطاع طريق الدين المبين، ومضلي ضعفاء المسلمين الذي يقول (ع) في آخرها: (أولئك أضرٌ على ضُعفاء شيعتنا من جيش يزيد على الحسين)[٣٤]، ومن «الطائفة الشريرة المتلصصة المعممة»[٣٥] من «عبيد السلطان»[٣٦]، ومنافقي العصر وشياطينه وعبدة ظالميه

(٣٠) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، ص ١٢٦.
(٣١) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، ص ١٣٦.
(٣٢) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، ص ١١٨.
(٣٣) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، الصفحة عينها.
(٣٤) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، ص ١٣٥ - ١٣٦.
(٣٥) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، ص ١١٩.
(٣٦) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، ص ١٢٩.

وفاسقيه(٣٧) فالانقياد الأعمى لهذا «الإكليروس» هو أساس «رسوخ معبودية السلطان»(٣٨).

وبمعنى آخر لا يمكن قلع جذور عبادة السلطان، على حد تعبير النائيني إلا بتجريد الوعي من عبادة رجال الدين والانقياد الأعمى لهم. ف«رسوخ معبودية السلطان في جذور الأمة وعروقها هو ما جعل حتى المنسلكين في زي أهل العلم - فصلاً عن العوام ومع العلم بقيام الضرورة من الدين الاسلامي على حرمة إعانة طواغيت الأمة في فاعلية ما يشاء والحاكمية بما يريد باقتضاء جبلتهم الثانية - يزينون للناس ويحبذون لهم مشاركتهم في هذه الاعانة وقد عرفتَ أنها من أعظم مراتب الشرك بالذات الأحدية. ومع هذا كله فهم يظهرون لهم أنه دين أو أنه من الدين»(٣٩).

* * * * *

تكمن الآلية العميقة للعلاقة ما بين الانقياد ل«المستبد» والانقياد ل«الكهنوت»، والمماثلة ما بين الحاكم والله في اللاوعي المعرفي في تحليل النائيني في أن الاستبدادين السياسي والديني، توأمان متآخيان يتوقف حفظ أحدهما على وجود الآخر وهو ما يفسر بالنسبة إليه استحكام الاستبداد في ايران إذ لولا ما نراه من ائتلاف هاتين الشعبتين الاستباداديتين السياسية والدينية واتفاقهما، وتقوم إحداهما بالأخرى لما أصبح استعبادنا نحن الايرانيين واضحاً مشهوداً(٤٠). وليس ذلك - بالمعنى العميق - إلا لأن السلطة الإكليركية في المجال «الديني» تتماثل بنيوياً مع السلطة المستبدة في المجال «السياسي»

(٣٧) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، ص ١١٩.
(٣٨) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، ص ١٣٨.
(٣٩) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، ص ١٢٨.
(٤٠) المصدر نفسه، قسم أول، **الغدير**، العدد ١٠ - ١١ كانون الأول/ديسمبر، ١٩٩١، ص ٦٩.

فبنيتهما العميقة المولِّدة واحدة. إنها البنية التألهية، أو المعبودية المحضة بتعبير النائيني. فـ«عبادة النصارى لأحبارها ورهبانها عبارة عن انقيادها الأعمى لطاعة باباواتها وقسيسيها، كما أن معبودية السلطان عبارة عن انقياد الأمة لإرادته التحكمية في باب السياسة والملكية. كذلك يكون الانقياد والخضوع لرؤساء المذاهب والملل بعنوان أنه من الديانة معبودية محضة»(٤١).

من هنا في ضوء هذه البنية العميقة المولدة للسلطة المستبدة سواء كانت تمظهراتها البنيوية سلطانية أم كهنوتية، يركز النائيني على التواشج البنيوي ما بين الاستبدادين السياسي والديني والتواشج هنا بمعنى التضايف Corrélation أي الاشتراط المتبادل بالعلاقة التواشجية، فتحضر هذه البنية في جوهرها التضايفي/التواشجي من خلال «كاريزمية» السلطان و«تألهه» إذ ربما (= أي السلطان) تحلى بالأسماء الإلهية وقدس نفسه بتلك الصفات القدسية، فهو «الحاكم المطلق والحاكم بأمره ومالك الرقاب والظالم والقهّار وأمثال ذلك» لا يقبل أي شرك بـ«فاعلية ما يشاء وحاكمية ما يريد وعدم مسؤوليته عما يفعل إلى غير ذلك من الأسماء الإلهية وصفات الذات الأحدية وآخر هذه الدرجات ادعاء مقام الإلهية مطبقاً على نفسه قوله تعالى: ﴿لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون﴾(٤٢)، فإن فتك فقد فتك بمملوكه وإن عفا فهو أهل العفو عن عبيده وإمائه»(٤٣).

* * * * *

إن هذه الآليات «اللوثرية» العميقة التي تحكم خطاب النائيني، تفتح أقصى حد ممكن لقبول التنظيم العلماني الزمني الديمقراطي لشؤون الدنيا في إطار النظرية «الشيعية» السياسية، وإصلاح الوعي

(٤١) المصدر نفسه، قسم أول، ص ٦٩.
(٤٢) المصدر نفسه، قسم أول، ص ٦١.
(٤٣) المصدر نفسه، قسم أول، ص ٦٢.

الاجتماعي بشكل يتقبل فيه أيديولوجياً هذا التنظيم وهنا على وجه التحديد تكمن أبعاد ما نسميه بـ«العلمنة الاسلامية» التي لا يكون فيها البعد العلماني إلغاء أو طمساً للذاتية الحضارية والروحية الفاعلة في اللاوعي المعرفي للمسلمين، بقدر ما يكون أحد ممكنات هذه الذاتية بالانفتاح على الحداثة واستيعابها في العصر الذي وصفه الإمام النائيني بعصر التمدن والسعادة «عصر التنوّر واليقظة»(٤٤) وظهور «الديمقراطية»(٤٥). من هنا كان هم النائيني (وهو المرجع الديني المشبع بقيم لاهوت التحرير) أن يُشَرْعِن ذلك بواسطة المجال «الشيعي» الذي ينتمي أيديولوجياً إليه وبالتالي أن يصوغ نظرية «ولاية الأمة نفسها» كنظرية «شيعية» للدولة في عصر الغيبة. وهي نظرية لا تتصور إلا دوراً محدوداً للفقهاء وللمجتهدين العدول الذين يشترط عليهم النائيني معرفتهم بالأمور المدنية الزمنية العصرية. وهذه النظرية توضح إلى حد بعيد، كم هي نظرية «ولاية الفقيه» (الخمينية) بشطبها لدور الأمة وإعطائها السلطة للفقهاء، منقطعة عن الخطاب الاصلاحي الاسلامي الشيعي الذي لا يمكن قراءته خارج الحركة الاصلاحية الاسلامية العامة، بدليل أن النائيني لا يفكّر في الشيعة وحسب بل وفي «السنّة» أيضاً مُركّزاً على نقاط التكامل كسلفه الأفغاني تماماً. وهو الأمر الذي يفتح الباب مجدَّداً وبشكل أكثر حدة للتساؤل عن مصائر المشروع الاصلاحي الاسلامي ـ بشقيه الشيعي والسني ـ هذا المشروع المهدور والمبدد وغير المنجز، والذي ما زال حاجة راهنة ملحة أمام علمنة المجتمعات الاسلامية بالمعنى العميق لـ«العلمنة» كما استوعبه الإمام النائيني لوثرنا العظيم المهدور. وأمام العلمنة الاسلامية كما يفضي إليها النائيني، يواجهنا اليوم نقيضها الثيوقراطي المتمثل في «ولاية الفقيه»،

---

(٤٤) المصدر نفسه، قسم أول، ص ٧٢.
(٤٥) المصدر نفسه، قسم ثانٍ، ص ١١٣.

والتي تضرب جذورها النظرية والعملية في تراث «التغلب» الشيعي وتأسسه في دولة استمدت شرعيتها الأيديولوجية من التشيع، فما هي هذه الجذور؟ وما ممكنات النظرية الشيعية لاقتراح نظرية أخرى مختلفة يتعايش فيها الاسلام مع المجتمع المدني؟

تنطوي نظرية «ولاية الفقيه» التي صاغها الإمام الخميني على إعادة بناء إشكالية «الولاية»، في عصر الغيبة، بشكل تتجاوز فيه الفصل ما بين الولاية الدينية والولاية السياسية للفقيه، والذي هيمن على النظرية الشيعية طوال القرون الأربعة الأولى من عصر الغيبة (بدأت الغيبة الكبرى للإمام «المهدي» الثاني عشر عام ٩٤٠م بوفاة علي ابن محمد السمري آخر «السفراء» بينه وبين «شيعته»)، إذ إن «فكرة ولاية الفقيه لم يكن لها آنذاك أثر لدى الفقهاء المؤسسين الكبار في المراكز العلمية الشيعية العريقة في العراق: بغداد، الحلة، النجف، حيث لم يخرج التفكير الفقهي فيها بأي مجرى للسلطة يمثل نمط التشيع الخاص، وذلك رغم انتهاء فترة الإمامة عملياً، وهي التي كانت تمثل مشروعه الأساسي في الحكم، ودار حولها كل فكره السياسي»[٤٦]. و«لذا فإن الرأي المشهور عند فقهاء تلك الحقبة التالية لسنة الغيبة الكبرى ذهب إلى عدم مشروعية العمل لإقامة حكم اسلامي على مذهب أهل البيت»[٤٧] وإبطال السيف حتى يظهر الإمام «المهدي» ويأمر بذلك، وهو ما يفسر هيمنة الفصل ما بين التشيع الروحي العبادي والتشيع السياسي على النظرية الفقهية الشيعية الكلاسيكية في عصر الغيبة، وإرجاء مشروع قيام الدولة الاسلامية على المذهب الإمامي (الشيعي الاثني

(٤٦) الشيخ جعفر المهاجر، أورده: عبد الحليم الرهيمي، **تاريخ الحركة الاسلامية في العراق، الجذور الفكرية والواقع التاريخي** (١٩٠٠ - ١٩٢٤)، (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ٩٣.

(٤٧) شمس الدين، «المشروع السياسي الاسلامي وآفاق المستقبل»، **الغدير**، المجلد الثاني، الأعداد ١٤ - ١٥ - ١٦ حزيران/يونيو ١٩٩١، ص ٣٢.

عشري) وتعطيله إلى حين إيذان الله بظهور الإمام «المهدي»، والتعجيل بفرجه.

كان «السفراء» الأربعة أول من مارس وظيفة «نائب الامام» في غيبته الصغرى (٨٧٣ - ٩٤٠م) حيث شكلوا «واسطة» اتصال الإمام «المهدي» بشيعته، وكان «السفير» أو «نائب الإمام» أو «بابه» حسب الاعتقاد الشيعي يقابل «الإمام» شخصياً، ويسلمه الحوائج والكتب والأموال ويتسلم منه الأجوبة والتعليمات العامة والخاصة. وقد انقطعت هذه الولاية الخاصة التي تولاها «السفراء» بخروج توقيع الإمام «المهدي» إلى آخر سفرائه وهو «السمري» بانتهاء دور الغيبة الصغرى وبدء دور الغيبة الكبرى وأن لا يوصي بالنيابة لأحد(٤٨)؛ مما يعني توقف مشروع «الإمامة» لإقامة دولة إسلامية على المذهب الإمامي عملياً وتعطله إلى حين ظهور المهدي، الذي لا يجوز شرعاً حسب الاعتقاد الإمامي حمل السيف إلا تحت رايته المباشرة.

* * * * *

من هنا أثار دور الغيبة الكبرى مشكلة المرجع في غياب الإمام، ورغم أنه قد تم اعتبار جميع الفقهاء ورواة أحاديث الرسول والأئمة الإثني عشر مراجع لمعرفة «الحلال والحرام» من الناحية الشرعية، فإن إشكالية «المرجع» ظلت قائمة تنتظر حلاً فقهياً لها، من دون أن يجسر أي فقيه على ادعاء «نيابة الإمام»، إلى درجة أن الشيخ «المفيد» الذي كان أعظم متكلمي الإمامية بعد وفاة «السفير» والذي بقي على علاقة بالمراسلة مع الإمام المهدي حسب إجماع المصادر الإمامية - لم يدَّعِ «نيابة الإمام» أو «بابيَّته» بلغة القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلاديّ، في عصر شجعت فيه غيبة «المهدي»

---

(٤٨) للتفصيل في ذلك، آية الله الشهيد حسن الشيرازي، **كلمة الإمام المهدي «عليه السلام»** (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣)، ص ٢٧.

الصغرى عشرة على الأقل من حاشية الأئمة، على ادعاء «نيابته» أو «بابيته» (أي إنهم الباب بين الإمام وشيعته). من هنا أصيب «الشيعة» إثر الإعلان عن نهاية دور الغيبة الصغرى وبدء دور الغيبة الكبرى بـ«فراغ قيادي ضاغط»(٤٩) على حد تعبير آية الله حسن الشيرازي، أدى إلى أن تبقى «المرجعية» «برهة من الزمان فكرة فضفاضة لا تتراهى على أحد»(٥٠).

غير أن «الغيبة» أدت إلى تغير بنيوي عميق في طبيعة التشيع ووظيفته، أخذ فيه «التشيع» يتكيف مع الدولة ويشكل أيديولوجية حكومية لسياستها وأجهزتها. فلم يتوقف المشروع السياسي لـ«الإمامة المعصومة»، وتحريم «الخروج» بالسيف من أجله إلا بحضور «المهدي» وحسب، بل وتحول «التشيع» أيضاً ولأول مرة في تاريخه إلى مجال أيديولوجي - سياسي تمارس فيه الدولة المتغلبة المتشيعة سياستها وتستمد منه شرعيتها في مواجهة الخليفة «العباسي» الذي تحول في القرن الرابع الهجري إلى أشبه بـ«قيصر من قياصرة الامبراطورية الجرمانية المقدسة في ألمانيا»(٥١). لا يملك من السلطة إلا اسمها الرمزي فـ«لا أمر ولا شيء ولا وزير»(٥٢)، حيث «لم تستهل سنة ٩٢٠م إلا والخليفة قد أضاع كل سلطته حتى بغداد نفسها»(٥٣) ليتحول إلى رهينة في يد قادته العسكريين ووزرائه وأصحاب دواوينه الشيعة، الذين أصبح قادتهم «هم الملوك وليس للخليفة إلا مجرد الاسم»(٥٤) فقد كانت البيروقراطية العسكرية والادارية

(٤٩) الشيرازي، المصدر نفسه، ص ١٣٦.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٣٥.
(٥١) آدم متز، **الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو زيدة، ط ٢ (القاهرة، ١٩٤٧)، ص ٢.
(٥٢) إبن الأثير، **الكامل** (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥٣هـ)، ج ٦، ص ٣١٥.
(٥٣) فيليب حتي، **تاريخ العرب** (مطول)، ترجمة ادوار جرجي وجبرائيل جبور، ط ٢، (بيروت: دار الكشاف، ١٩٥٣)، ص ٥٨١.
(٥٤) إبن العميد، **تاريخ المسلمين**، ص ٢٤٣.

المتحكمة بنظام «الخلافة» في هذا القرن (قرن غيبة الإمام المهدي) بصورة أساسية شيعية، رغم كل تناقضاتها وصراعاتها حول «بابية» المهدي، ووراثة مرجعية التشيع، بما تعنيه هذه المرجعية من شرعية استلام الخمس، وفي ميدان هذه الصراعات التي كانت خيوطها تمتد إلى البيروقراطية العسكرية والإدارية أعدم مثلاً الحلاج والشلمغاني وثارت ثورة «ابن المعتز» وكان كل من الحلاج والشلمغاني قد ادعى - في منظور الإمامية - «البابية» وصدر توقيع من «الناحية المقدسة» أي «المهدي» على يد «سفيره» بلعنهما والتبرؤ منهما.

داخل هذا التغير البنيوي العميق في طبيعة التشيع ووظيفته ونوعية علاقته «المعارضة» كلاسيكياً مع الدولة، تم ما يمكننا تسميته على وجه الدقة تدشين «عصر التدوين» الشيعي، حيث تهالك الشيعة على جمع أحاديث الأئمة وتصنيفها وتبويبها وتدوينها، فجمعت ولأول مرة وبرعاية الدولة المتغلبة الشيعية المصنفات المسماة بـ«الأصول الأربعمائة» في «الكتب الأربعة» التي تعتبر بمثابة «الصحاح» لدى الشيعة مع مراعاة وجود كثرة كاثرة من الأحاديث الضعيفة فيها، وهذه الكتب والأصول هي: «الكافي في أصول الدين» للكليني المتوفى سنة ٣٢٩هـ أي مع إعلان بدء الغيبة الكبرى للإمام «المهدي» وقد دونه الكليني في زمن تحكم البيروقراطية الشيعية بدار الخلافة، إلى درجة أن عدداً من قادة هذه البيروقراطية يشكلون سنداً للأحاديث التي دونها الكليني. و«من لا يحضره الفقيه» لمحمد بن بابويه القمي المشهور باسم «الصدوق» والمتوفى سنة ٣٨١هـ، و«تهذيب الأحكام» و«الاستبصار» لمحمد بن الحسن الطوسي الملقب بشيخ الطائفة المتوفى سنة ٤٦٠هـ، فضلاً عما كتبه الشيخ «المفيد»، والذين دونوا مصنفاتهم وكتبهم كلها في ظل الدولة «البويهية» الشيعية المتغلبة، التي تبنت التشيع الإثني عشري الإمامي أيديولوجية لها، وأمرت بتحولها إلى سياسة ثقافية للدولة، أنتجت فيها أولى المراسم والطقوس الشيعية التي ما زالت إلى الآن

جزءاً من التدين الشعبي الشيعي. وقد بلغ من درجة مأسسة التشيع في سياسة الدولة أن دعا ركن الدولة البويهي الشيخ «الصدوق» ليكون مرشداً له في سياسته وإدارته وعلاقته مع الرعية[٥٥]، وهو ما يدل على أول بداية عملية رغم غموضها النظري لفكرة «ولاية الفقيه»، حيث اعتبر ركن الدولة «الصدوق» على نحو ما نوعاً من «نائب إمام».

* * * * *

نريد القول هنا ـ وإن كان علينا توضيح ذلك فيما سيلي ـ إن الجذر البعيد لنظرية «ولاية الفقيه» يعود مرجعياً إلى تكيف «التشيع» مع الدولة المتغلبة الشيعية، وإيجادها لنوع من الشراكة مع الفقيه، يتحول فيها هذا الفقيه إلى فقيه سلطاني على غرار أغلب فقهاء السنة، ولا سيما أن السلطة المرجعية للفقيه الشيعي الإثني عشري تستند على المراجع التي دونت في إطار هذا التكيف مع الدولة، كما أن طقوس التدين الشعبي الشيعي والتي لا تزال المؤسسة الفقهية الشيعية الحالية ترعاها وتنظمها تعود بدورها إلى ذلك، إن لم تكن برمتها من «اختراع» الدولة. ألم يوصف المحقق الثاني «الكركي» بـ«مخترع» الشيعة؟!

أما النقطة الثانية التي نريد قولها، فهي محدودية وتبسيطية أسطورة «الثابت والمتحول» الأدونيسية حول العلاقة الراديكالية بين التشيع والدولة، والتي راجت «ترسيمتها» المبسطة وغير المتفقة مع حقائق التاريخ، طوال الستينات والسبعينات في اتجاهات الفكر الماركسي العربي والحداثي، ففي القرن الرابع الهجري مثلاً (قرن الغيبة وعصر التدوين الشيعي وبدايات تحول التشيع إلى أيديولوجية دولة) كانت القوة «الراديكالية» المعارضة للنظام الخلافي ومظالمه هي قوة

(٥٥) علي حسين الجابري، **الفكر السلفي عند الشيعة الاثني عشرية** (بيروت: عويدات، باريس، ١٩٧٧)، ص ١٣٨.

«الحنابلة» السنة المتشددين والذين حاولوا أن ينطقوا باسم المجتمع البغدادي الأهلي لا قوة «الشيعة» التي شكلت دولة ظل ومن ثم دولة.

وما يدل على تبسيطية هذه «الترسيمة» وتعميمها المفرط و«قولبتها النمطية» الملونة عمقياً بالتعصب وعقدة الأقلوية، هو أن تاريخ «التشيع» منذ القرن الرابع الهجري/ومطالع القرن العاشر الميلادي يكاد يكون ـ مع بعض الفجوات الزمنية المحدودة ـ تاريخ علاقته بالدولة المتغلبة التي مأسسته وتبنته بهذا القدر أو ذاك، وخلقت فيه مؤسسة دينية قريبة من «الكهنوت» إن لم تكن «كهنوتية» خالصة.

فباستثناء الحقبة السلجوقية (بدأت عام ١٠٥٦ بطرد السلاجقة للبويهيين من بغداد بناء على طلب الخليفة العباسي) التي كانت حقبة إعادة «التسنن» بواسطة الدولة وأجهزتها والتي نهبت فيها دار الطوسي وأحرقت كتبه مما اضطره إلى الهرب إلى النجف، يمكن القول إنه «منذ مطلع العصر العباسي الثاني وحتى السيطرة العثمانية على العراق لم يتول الحكم في بغداد سلطة تحارب التشيع» و«بدءاً من منتصف القرن التاسع الميلادي، وحتى مطلع القرن السادس عشر توالت على حكم العراق (أو أجزاء منه) دول وإمارات أعلنت تشيعها باستثناء فترة السلاجقة ـ كدولة البويهيين ودولة المغول وإماراتها، وكالإمارات المحلية أمثال إمارة مزيد في الحلة، وإمارة بني شاهين في البطائح، وآل المسيب في الموصل ونصيبين وغيرها من الإمارات»[٥٦]. فضلاً عن تأسيس الدولة الصفوية عام ١٥٠١م في إيران وتبنيها للمذهب الإمامي مذهباً دينياً رسمياً للدولة، والتي يشير الباحث الاسلامي العراقي عبد الحليم الرهيمي إلى أن أول تصدع فيها للاندماج ما بين «المؤسستين الدينية والسلطة بدأ، بعد قرون يتصدع بحدوث أول تعارض مهم بينهما في العشرينات من

(٥٦) الرهيمي، المصدر نفسه، ص ١٠٧.

القرن التاسع عشر، وذلك بقيام رجال الدين بتنظيم حرب مقاومة ضد الاحتلال الروسي متهمين فتح علي شاه بالتخاذل والاستسلام»(٥٧). إن هذه العلاقة التي ارتسمت ما بين «التشيع الإمامي» على وجه التحديد والدولة المتغلبة تفسِّرُ إلى حد بعيد انتشار «التشيع» بقوة الدولة وسلطانها، أي بقوة «السيطرة» لا بقوة «الهيمنة» والاقناع إذا جاز لنا استخدام مصطلحات غرامشي. فمثلاً أعلن «خدا بنده» المغولي عام ١٣٠٩م/٧٠٩هـ التشيع مذهباً رسمياً في جميع مملكته، وبلغ من قوة تاج الدين الآوي الذي عمل كمرجع شيعي في مملكة خدا بنده، أن أرغم الأمراء المغول أنفسهم على دخول المذهب الشيعي بالقوة(٥٨)، وهو أمر صريح بالغ الدلالة على التغير البنيوي في طبيعة التشيع ووظائفه وأدواته.

* * * * *

وإذا كانت المعلومات الإخبارية التاريخية ـ التي يمكن ايراد المطوَّل منها ـ تهمنا بقدر علاقتها بإشكالية «ولاية الفقيه» والشروط التي حكمت القول بها، فإنه سيكون ممكناً القول إنه: إذا كان عمل الشيخ الصدوق (ونذكّر بأنه من مراجع الصحاح عند الشيعة) مع ركن الدولة البويهي قد عبر إجرائياً عن أول ملامح «ولاية الفقيه» فإن أول معالجة فقهية شيعية معتبرة لهذه الإشكالية، هي تلك التي وردت في رسالة «اللمعة الدمشقية» (تدرّس في مرحلة السطوح أو الفضلاء في النجف الأشرف) التي كتبها الفقيه محمد بن مكي الجزيني العاملي المعروف بـ«الشهيد الأول» (ت ٧٨٦هـ ـ ١٣٨٤م) لعلي بن المؤيد سلطان خراسان وحليف تيمورلنك، الذي دعا الجزيني ليتولى المرجعية الدينية لدولته. فقد ذكر «الشهيد الأول»

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٥٨) كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، ط ٣، ج ٢ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢)، ص ٧٥.

لأول مرة تعبير «نائب الإمام» في صدد حديثه عن صلاحية فقهاء عصر الغيبة وقال فيها أيضاً: «لأول مرة بنيابة المهدي التي لا تعقد الجمعة في الغيبة إلا بالقائم بها شخصياً.. وفوّض نائب المهدي وكان يعني نفسه في جباية الخمس والزكاة، وبذلك صار الشهيد رئيساً حقيقياً يقوم فيهم مقام المهدي نفسه ويُمهِّد الأمور له استعداداً لظهوره»(٥٩).

غير أن المأسسة المنظومية لـ«ولاية الفقيه» في جهاز دولة مؤسساتي، ستجد تعبيرها الأعلى في إطار الدولة الصفوية الايرانية التي أسسها الشاه اسماعيل الصفوي عام ١٥٠١. فقد قامت الدعوة الصفوية أساساً على ادعاء «بابية» الإمام المهدي، تلك التي رأينا كثرة ادعائها إبان الغيبة الصغرى، والقول بأن «المهدي» ألبس الشاه اسماعيل في طريقه إلى مكة التاج الأحمر وعلّق به السيف قائلاً: «اذهب فقد أذنت لك»، وهو ما يوهم بمنح «المهدي» للشاه صفة «ولاية خاصة» كتلك التي منحها لسفرائه الأربعة، وعلينا هنا أن نشير إلى أنه رغم أن «المهدي» في توقيعه لسفيره الرابع قد كذَّب أي ادعاء يمكن أن ينشأ بلقائه ومقابلته كي يقطع الطريق على المدعين ببابيته في فترة غيبته الكبرى، فإن عدداً من الفقهاء ذهب مع ذلك إلى إمكان اللقاء والمشاهدة كما فعل الشيخ المفيد وأشار الشهيد الأول والشاه الصفوي نفسه، فـ«كان اسماعيل الصفوي يؤكد لمريديه أنه لم يكن يتحرك إلا بمقتضى أوامر الأئمة الإثني عشر، وأنه كان لذلك معصوماً وليس بينه وبين المهدي فاصل» ووُصف «بأن ولايته كانت صادرة من ختم النبوة وكمال الولاية»(٦٠). حتى لقد قيل: «إن الشيخ علي بن عبد العالي الكركي الذي يلقبه الشيعة بالمحقق الثاني (توفي ٩٤٠هـ/١٥٣٤م)

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٣٦ - ١٣٧ و: دون كاتب، «الشيخ محمد مكي العاملي،» مجلة **الراصد الايرانية**، العدد ١٧ آذار/مارس ١٩٩٢، ص ٦٧.

(٦٠) الشيبي، المصدر نفسه، ٣٦٩.

كتب رسالة في تجويز السجود للعبد مسايرة لهذا الغلو في اسماعيل»[٦١]. غير أن تشكل مؤسسة دينية فقهية تضطلع بمهام السلطة الدينية لم يتم إلا بعد موت اسماعيل وتولي ابنه طهماسب ابن اسماعيل العرش (حكم بين ٩٣٠ - ٩٨٤هـ/١٥٣٣ - ١٥٧٦م)، حيث استدعى طهماسب الشيخ الكركي لتشكيل مؤسسة دينية مختصة تبث التشيع انطلاقاً من مبدأ نيابة الفقيه عن الإمام المهدي وولايته العامة في عصر الغيبة فـ«جاء دور الكركي ليكون مطلق اليد في شؤون الدولة الشيعية الجديدة الاقتصادية والدينية بوصفه نائباً عاماً عن المهدي، وبوصف الملك نفسه نائباً لهذا الفقيه. وعُيِّنَ نواب خاصون على النواحي على النحو الذي يذكرنا بخطة الشهيد الأول، وقد أتاح هذا المنصب الروحي لعلي ابن عبد العالي الكركي أن يجتهد في الأحكام، فكان من اجتهاداته التربة التي يسجد عليها الشيعة الآن في صلواتهم»[٦٢]. وبهذا المعنى اعتبر الشاه الصفوي الشيخ الكركي «صاحب الدولة الحقيقي ونائب الإمام الغائب، وأن على الجميع امتثال أوامره.. فمعزول الشيخ لا يستخدم ومنصوبه لا يعزل»[٦٣].

وليس أدل على «دولنة» التشيع، وإعادة إنتاج إسلام الدولة الشيعي المتمأسس له بشكل يُفرِّغه من طبيعته ووظيفته الراديكاليتين، من ابتكار المؤسسة الدينية التي تولاها الكركي لنوع من «تشيع» جديد، دفع خصوم الكركي إلى وصفه بـ«مخترع» الشيعة، إذ «اخترعت هذه المؤسسة، تجويز السجود على التربة المشوية بالنار، ومنع تقليد الميت، وتجويز السجود للعبد، وإعادة إحياء «المخترعات» البويهية - الايلخانية» مثل تطوير مجالس التعزية في عاشوراء، وإضافة الشهادة الثالثة، وحي على خير العمل، ونقش اسم علي

---

(٦١) الشيبي، المصدر نفسه، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٣.

(٦٣) الجابري، المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

على النقود، والتربة الحسينية المشوية، وتغيير اتجاه القبلة في مساجد فارس وضرورة الدفن في النجف»(٦٤).

من هنا كان من الطبيعي أن تثير «ولاية الفقيه» هذه التي ادعاها المحقق الثاني أي الكركي: «جدلاً حاداً بين العلماء الشيعة، أدى إلى انقسامهم في حينه إلى فريقين متنازعين. فقد انتقد فريق من فقهاء النجف، وهم من زملاء الشيخ الكركي، تأييده للصفويين وتعيينه «نائباً للإمام» فضلاً عن إثارة النقمة هذه عند الكثيرين من علماء الشيعة المعاصرين، وكان أبرز من وجه إليه النقد في مناظرات مفتوحة، آنذاك، الفقيه الذي يوازيه في العلم والمكانة، وهو الشيخ ابراهيم القطيفي الذي كان يقطن النجف أيضاً. وبوجه عام فقد اتخذت المرجعية في النجف ومعظم علمائها موقفاً حذراً وسلبياً من الدولة الصفوية ثم القاجارية، باعتبارها دولة زمنية لا دينية وقد ابتعد كبار العلماء ومراجع التقليد في النجف عن السياسة ورجال الحكم، حيث أبقوا على مفهومهم العبادي لولاية الفقيه»(٦٥). وينسجم هذا الموقف مع النظرية الشيعية الكلاسيكية لوظيفة «الفقيه» في عصر الغيبة، والتي تقصر هذه الوظيفة على الجانب العبادي الروحي الذي هو القدر المتيقن ـ حسب المصطلحات الفقهية الشيعية ـ لوظيفته، ما دام الإمام «المهدي» صاحب الزمان والقائم في غيبته، ولا يجوز حمل السيف والجهاد إلا تحت رايته وحضوره المباشر، حتى لو أدى مثل هذا الامتناع عن حمل «السيف» إلى قتل صاحبه وتوريده التهلكة، كما ذهب فقهاء الشيعة.

* * * * *

لعل ذلك يوضح الموروث «السلطاني» لنظرية «ولاية الفقيه» بالمعنى الذي طرحه سماحة الإمام الخميني في عصرنا، وطابعها الكهنوتي المؤسساتي الذي يدمج الدين (يشكل المجتهدون الأحياء مراجعه)

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٦٥) الرهيمي، المصدر نفسه، ص ٩٤.

بالدولة التي لا يمكن مهما بلغت ادعاءاتها الدينية الفاضلة أن تكون بحكم طبيعتها إلا دولة زمنية، لها فضائل ومساوىء الدولة الزمنية، في حين إن التصور الشيعي، تصور «الإمامة المعصومة» للدولة هو تصور المدينة الفاضلة التي يُشترط شيعياً في وليها العصمة أي العدالة المطلقة، إذا أبقينا على ما يمكن عقلنته من مفهوم «العصمة»، حسب تفسير ممكن لسماحة الشيخ العلامة محمد مهدي شمس الدين. وهنا تكمن المشكلة في نظرية «ولاية الفقيه» كما طوّرها الإمام الخميني في أنها تبني دولة دينية شيعية أي فاضلة حسب الرؤية الشيعية للدولة الدينية دون إمامة معصومة مع الاضطلاع بسد غيابها والنيابة عنها، كما يدعي منظّرو «ولاية الفقيه» بمعناها الخميني، أي المعنى الذي يتجاوز الفصل ما بين الولاية الدينية الروحية لـ«الفقيه» وولايته السياسية، وهو ما سميناه ـ أي الفصل ـ في مكان سابق بنوع خاص ومتميز من «علمنة» اسلامية أو «لوثرية» دون «لوثر»[٦٦]. وبهذا الطابع «الكهنوتي» المؤسس لنظرية «ولاية الفقيه» ذي الميراث السلطاني المدولن، تثار هنا الأسئلة حول خصوصية العلاقة ما بين هذه النظرية ومفهوم المؤسسة الدينية في الفقه الشيعي الممارس، والإشكالات الشيعية الفقهية لهذه النظرية ومدى قطيعتها عن نظرية أخرى هي نظرية ولاية الأمة على نفسها، وهو ما سنناقشه لاحقاً.

* * * * *

لعل مفهوم السلطة الدينية في المذهب الشيعي الإمامي يكمن برمته في مفهوم «التقليد» الذي يعرفه الفقهاء الإماميون بأنه العمل على فتوى «المجتهد» ويعنون بذلك رجوع «عوام» الشيعة أو «المكلفين» بالمصطلح الفقهي ـ والذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد في كل مسائلهم الدينية والعبادية إلى «المجتهد» أي الفقيه العادل ـ المرجع،

(٦٦) محمد جمال باروت، «اللوثرية الاسلامية»، **الهدف**، عدد ١١٠٦ و١١٠٨، ٥/٧/١٩٩٢ و١٩/٧/١٩٩٢.

الذي غالباً ما يكون المرجع الأعلى نفسه، والذي تعبر عنه درجة آية الله العظمى.

فـ«المكلف» الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد، إما أن يكون «مقلِّداً» - بكسر اللام وتشديدها - وهذا هو الغالب أو محتاطاً، حيث يعتبر «تقليده» لـ«المجتهد» واجباً شرعياً، تلزم عنه معرفة فتوى المجتهد والعمل بها. ويقوم المذهب الإمامي على تعددية المراجع التي يمكن تقليد أحدها أو تبديله بمرجع آخر، إلا أن حرية اختيار الفقيه العادل - المرجع لا تغير شيئاً من وجوب «التقليد ولزومه الشرعي. فـ«كل فقيه توافرت فيه شرائط معينة يجوز اتباعه (تقليده) في أمور الدين باعتباره (نائباً عاماً) عن الإمام المهدي، ويعتمد فتواه باعتباره حكم الله في حقّه وحق مقلديه»(٦٧).

من هنا يحكم «التقليد» أي العمل على فتوى «المجتهد» علاقة الشيعي الإمامي بربّه ويتوسطها ما دام «المجتهد» هو المرجع الوحيد المختص باستنباط «حكم الله» حسب الأدلة الشرعية أو الاجتهادية(٦٨)، والذي يلزم «اجتهاده» فيه سائر مقلديه. ويدفع ذلك إلى القول بنوع من «كهنوت» شيعي إمامي، أو بنوع جلي من مؤسسة «رجال دين» تضطلع بوظائف السلطة الدينية والروحية، وفق تراتب وظيفي هرمي للدرجات العلمية الفقهية، والتي لا بد لإتمامها من قطع مراحل الدراسة اللازمة لها(٦٩)، وفق مقاييس صارمة ودقيقة للغاية، لا تؤهل غير الكفء لاجتيازها، لا سيما في درجة المرجع الأعلى - آية الله العظمى، في الآن نفسه الذي لا يتساوى فيه جميع

(٦٧) الشيرازي، **كلمة الإمام المهدي «عليه السلام»**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣)، ص ٢٢٣.

(٦٨) الأدلة الشرعية أو الاجتهادية هي: الكتاب، السنة، الإجماع، العقل.

(٦٩) وهي ثلاث مراحل: ١ - المقدمات، ٢ - السطوح (أو الفضلاء)، ٣ - الخارج. وإذا اجتاز الدارس مرحلة الخارج ونجح فيها بمرتبة آية الله، حيث يدرس آيات الله العظمى في هذه المرحلة. وتبدو هذه المراحل التي لا يشترط فيها سنوات لمدتها موجهة أساساً لإعداد المجتهدين، وتأهيلهم.

«المجتهدين» بالكفاءة، فهناك «المجتهد المجتزيء» و«المجتهد المطلق» (الفقاهة والعدالة) والذي تعتبر عدالته شرطاً لتطبيق حكمه بحق الغير وأخذ الفتوى عنه[٧٠]. وما يعزز هذه العلاقة «الكهنوتية» بين «المقلِّد» و«المقلَّد» هو عدم جواز «تقليد» الميت من الفقهاء العدول ـ المراجع، مما يحافظ على سلطة دينية متجددة وحيّة باستمرار للفقهاء العدول ـ المراجع في الوعي الاسلامي الشيعي.

* * * * *

يكمن جوهر الانقلاب النظري الفقهي الذي قام به الإمام الخميني من خلال نظريته في «ولاية الفقيه»، في إعادة بناء إشكالية الولاية في عصر الغيبة، بشكل تتخطى فيه العلاقة ما بين المرجع والمسدّد أي علاقة «التقليد» إلى علاقة الإمام بالأمة، أي إلى علاقة لا يكون فيها «الفقيه» مرجعاً دينياً وحسب، بل ويكون أيضاً مرجعاً سياسياً، بما «يلغي نزعة الفصل، التي شاعت بين الولاية الدينية والولاية السياسية للفقيه، التي تقصر مهمة الفقيه ـ المرجع على الشؤون العبادية، وذلك كاستمرار للفصل بين التشيع الروحي والتشيع السياسي، الذي يعتبره عدد من الفقهاء والكتاب أنه رافق حركة التشيع منذ بدايتها»[٧١]. ومن هنا أخرج الإمام الخميني مسألة «ولاية الفقيه» من حيز الفقه ومسائله العبادية العملية إلى حيز علم الكلام ومسائله الاعتقادية[٧٢]، بما يعنيه ذلك من جعل «ولاية الفقيه» جزءاً من أصول الدين لا من فروعه، ويعني ذلك إخراج مسألة «الولاية» من النطاق البشري (الذي يختص به الفقه) إلى النطاق الإلهي (الذي يختص به علم الكلام)، حيث يدل ذلك في

---

(٧٠) للتفصيل في ذلك: محمد جواد مغنية، **فقه الإمام جعفر الصادق** (بيروت، ١٩٦٦)، ج ٦.

(٧١) عبد الحليم الرهيمي، **تاريخ الحركات الاسلامية في العراق** (بيروت: الدار العالمية، ١٩٨٠)، ص ٩٦.

(٧٢) آية الله عبد الله جوادي الآملي، «دور الإمام الخميني في إعادة بناء نظام الإمامة»، مجلة **الثقافة الاسلامية**، العدد ٣٧، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩١م، ص ٣١.

مسلماته الميتا ـ نظرية بأن المرجع في إشكالية «الولاية» هو «الفقيه» بوصفه «نائباً للإمام» لا «الأمة» وهو ما يفسر الأسس النظرية لحذف نظرية «ولاية الفقيه» لـ«الأمة» وإلغائها من شأن «الحكومة الاسلامية»، إذ إن «ولاية الفقيه» تبعاً لصياغة منظّريها مسألة كلامية تناقش ما يجب عن الله من نصب للإمام وتعيين له لا مسألة فقهية بشرية تناقش ما يجب على الناس.

وتكمن الخطورة النظرية العميقة لذلك في أن الفقيه «الولي» مسؤول أمام الله وليس أمام الأمة، ما دامت مسألة الولاية «من عمل الله تعالى» لا من «عمل الناس»[٧٣]، و«أمراً نصياً» (مُحدِّد فيه الأئمة اسمياً ومُحدِّد فيه نوابهم من فقهاء عصر الغيبة اعتبارياً) لا «أمراً انتخابياً». يُنْتِجُ ذلك بالطبع التباساً إشكالياً ما بين ولاية الفقيه و«ولاية الإمام المعصوم»، يعطي لفقيه عصر الغيبة كلّ ما يثبت للإمام المعصوم، بوصف «الفقيه» نائباً عن الإمام وولياً لأمر المسلمين في غيبته، مع فارق واحد مجرد هو أن ولاية الإمام المعصوم تكوينية الهية في حين إن ولاية الفقيه اعتبارية[٧٤]، أي إن ولاية الإمام المعصوم محددة اسمياً ونصياً في حين إن ولاية الفقيه محددة على أساس الصفات والشرائط في كل فقيه تتوافر فيه. وبذلك فـ «إن مسألة ولاية الفقيه هي بديل لإمامة الإمام المعصوم نفسها في عصر الغيبة، فجميع الأدلة القائمة عقلاً حول النبوة العامة والإمامة العامة هي قائمة أيضاً في زمن الغيبة حول ولاية الفقيه»[٧٥] فتبدو بالتالي طاعة «الفقيه» من جنس طاعة «الإمام المعصوم» أي من جنس طاعة «الله» لأنه «حجة الله على خلقه في زمن غيبة «الإمام المعصوم»»، فتقضي ولايته الطاعة المطلقة كما لو

---

(٧٣) المصدر نفسه.

(٧٤) الإمام الخميني، **الحكومة الاسلامية** (محاضرات ألقاها بعنوان «ولاية الفقيه»، دون مكان، دون تاريخ)، ص ٤٩ و٥٢.

(٧٥) الآملي، المصدر نفسه، ص ٣٢.

أن الإمام المعصوم نفسه على رأس الدولة. وقد أثار ذلك جدلاً حاداً داخل المؤسسة الفقهية الدينية الشيعية يُذكّرنا على نحو ما بالجدل القديم ما بين الإمام القُطيفي والمحقق الثاني الكركي الذي نصب نفسه مكان «نائب الإمام» في كافة الشؤون الزمنية والدينية في العهد الصفوي، حيث دفع هذا الجدل سماحة الشيخ العلامة محمد مهدي شمس الدين إلى التأكيد في معرض نقده لنظرية «ولاية الفقيه» وادعاءاتها بالتطابق مع «الامامة المعصومة» بأن «اعتبار صيغة ولاية الفقيه العامة عبارة أخرى عن صيغة «الإمامة المعصومة».. غير صحيح من الناحية الفقهية والكلامية معاً. بل هي صيغة مستقلة ومختلفة عن صيغة «الإمامة المعصومة».. فلا تثبت لها عمومية ولاية الإمام المعصوم وإن كان البعض يحاول ذلك ويدعيه لاعتبارات يدعي أنها فقهية، وهي في حقيقتها اعتبارات سياسية ليس لها سند فقهي معتبر»(٧٦).

* * * * *

إذا لم يكن هناك «سند فقهي معتبر» للمطابقة ما بين «نظرية ولاية الفقيه» و«الإمامة المعصومة» حسب تحقيق العلامة شمس الدين، فإن هذا يعني أن مقتضيات سيطرة «الدولة» ومأسستها لـ«الفقهاء» في أجهزتها، هي التي تدفع إلى الإيهام بهذه المطابقة، وفي هذه الحالة نكاد نكون أمام مشروع «دولة» ملوَّن بالتشيع، يعيد باسم التشيع إنتاج دولة ثيوقراطية تستمد شرعيتها من الله لا من الأمة، وتمأسس «الفقهاء» بالتالي كجهاز «كهنوتي» لمقتضياتها ومتطلباتها، يُوسِّعُ مساحة «ولاية الفقيه» حتى يساوي في المهمات بينها وبين النبوة و«الإمامة»(٧٧).

(٧٦) الشيخ محمد شمس الدين، «المشروع السياسي الاسلامي وآفاق المستقبل»، **الغدير**، المجلد الثاني الأعداد ١٤ - ١٥ - ١٦، حزيران/يونيو ١٩٩١، ص ٤٠.

(٧٧) العلامة السيد محمد حسين فضل الله، «القيادة الاسلامية في داخل الدولة»، **الثقافة الاسلامية**، عدد ٣٧، أيار/مايو - حزيران/يونيو ١٩٩١، ص ٤١.

فلا تكمن المشكلة نفسها في مصطلح «ولاية الفقيه» ولفظها، بل في طريقة فهمها وما يفهم منها، إذ إن الاجتهاد الأصولي الشيعي يقول بـ«ولاية الفقيه العامة» في عصر الغيبة نيابة عن الامام ولكن بشكل لا يتجاوز فيه الفرد المتيقن من ولايته، أي بشكل لا يتناقض فيه هذا القدر مع الأصل الأولي، فبغض النظر عن الرأي الفقهي الشيعي الذي لا يجيز قيام دولة اسلامية في الغيبة أساساً، ويُحرِّم على أي شيعي الخروج بالسيف حتى لو أدى امتناعه عن حمله الى قتله ولا يجيز إقامة الحدود في الغيبة ويحصر إقامتها بالإمام في حال حضوره أي بالمهدي، (الذي ما يزال في غيبته الكبرى وربما تقتضي الإرادة الإلهية ـ حسب الفهم الشيعي ـ تطاول هذه الغيبة لقرون متتالية أخرى) فإن الإجماع حول الموقف من القدر المتيقن لـ«ولاية الفقيه» يتمركز حول مفهومها العبادي الروحي، أو على تضييقها حتى تصبح في حجم القضايا الشخصية الحسبية(٧٨)، وهو ما فهمه منها على سبيل المثال علماء النجف في القرن السادس عشر الميلادي، وما فهمه منها آية الله كاظم الخراساني «الأخوند» وآية الله حسين النائيني في مطالع القرن العشرين.

بهذا المعنى الذي يضيّق «ولاية الفقيه» إلى القدر المتيقن شرعياً منها في الأمور العبادية والحسية والشخصية، ليس دقيقاً نفي الباحث الاسلامي العراقي محمد الحسيني القطيعة ما بين نظرية الإمام حسين النائيني ونظرية الإمام الخميني، حيث يقول: «ليس ثمة قطيعة بين خطابه السياسي (= أي النائيني) وخطاب الإمام الخميني فإنهما ينتميان إلى مدرسة واحدة واتجاه واحد خاصة في إيمانهما بولاية الفقيه»(٧٩). إذ إن الإمام النائيني لم يفكر في الدولة بواسطة

(٧٨) العلامة فضل الله، المصدر نفسه، الصفحة عينها.

(٧٩) محمد الحسيني، «اللوثرية المختلفة ومشروع العلمنة المزعومة»، **الهدف**، العدد ١١٢٦، ١٩٩٢/١١/٢٢، ص ٤١.

نظرية «ولاية الفقيه» وإن أورد مصطلحها في حدود مفهومها العبادي والحسبي الشخصي الذي يختلف كلياً عن مفهوم الإمام الخميني بل فكر فيها بواسطة نظرية «ولاية الأمة على نفسها» التي تَدَعُ «الدولة» في عصر الغيبة موضع «شورى» اختيارية وانتخابية ودستورية بين المسلمين، أي أمراً تطبيقياً شورويا وبالتالي فقهياً من الفروع لا كلامياً من الأصول، وإلا لما اعتبر الإمام النائيني أن الدولة الديمقراطية تغتصب حقاً واحداً من حق الإمام «المهدي» (وهذا الاغتصاب جبري بحكم الطبيعة الإلهية لمشكلة الغيبة) في حين إن الدولة الاستبدادية تغتصب حقين في آن واحد هما حق الإمام «المهدي» وحق «الأمة»، فجعل من المشروع السياسي الشيعي في عصر الغيبة مشروعاً يخص الحق الثاني ويتحدد به، وهو ما يفسر أنه لم يفكر على الاطلاق في إشكالية «دولة دينية» على غرار نظرية «ولاية الفقيه» بل في إشكالية «دولة ديمقراطية دستورية» تتولى فيها الأمة ولاية نفسها مع دور محدود للفقهاء. ومن الطبيعي بالنسبة إلى رجل دين كالنائيني في مذهب يقوم على السلطة الدينية، أن يستخدم سلطته الدينية نفسها، ويدفع اثنين من كبار المجتهدين - المراجع وهما: آية الله كاظم الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني، إلى تزكية رسالته الشهيرة: «تنبيه الأمة وتنزيه الملة في وجوب المشروطة» (التي يفترض انه كتبها ما بين ١٩٠٧ - ١٩٠٨)، وينيط بـ«المجتهد» الإذن السياسي كي يجعل من نضال الأمة الايرانية لتحويل الدولة من استبدادية إلى ديمقراطية واجباً شرعياً، و«يشرعن» قيام الدولة الدستورية الديمقراطية العادلة، لا سيما أن أنصار «المستبدة» في المؤسسة الدينية الشيعية الذين لم يتردد النائيني في وصفهم كهيئة «اكليروسية» والذين كان على رأسهم المرجع الأعلى آية الله العظمى اليزدي لجؤوا إلى حيلة «رفع المصاحف» و«لا حكم إلا لله» في مواجهة حركة «المشروطة» على حد تعبير النائيني نفسه. وهي «الشرعنة» التي أفتى فيها آية الله الخراساني «أبو الأحرار» بقوله: «المسلمون ملزمون أن يتبعوا الأصول

الجديدة في الحكم»(٨٠). من هنا لم يدع النائيني أي مجال للشك في أن وظيفة الدولة الدستورية لا تتحدد في تطبيق الشريعة بل في عدم التعارض معها، فليس في خطاب النائيني أية كلمة تستدعي توسيع مساحة «ولاية الفقيه» من حجم القضايا الشخصية الحسبية، ومسائل «الحلال الحرام» إلى مساحة «تساوي في المهمات بينهما وبين النبوة والإمامة»(٨١) كما هو الأمر لدى منظري «ولاية الفقيه» المعاصرين. وهو ما يدفعنا إلى اعتبار النائيني أول مُنظر عميق لنظرية «ولاية الأمة على نفسها» في المباني الفقهية المعاصرة للشيعة الإمامية، لاءم فيها النائيني بين الأصل الأولي والأصل الثانوي، حيث رأى في الأصل الثانوي أي «الدولة» أمراً «شوروياً» محضاً مناطاً بالأمة، تتحمل فيه الأمة مسؤولية نفسها في غيبة «المهدي»، وهو ما يتطابق بالنسبة إلى النائيني مع الطابع «الشوروي» للإمامة المعصومة نفسها الذي اجتهد كثيراً لإبرازه في موقف الإمام «علي». ومن هنا أبرز النائيني آيات «الشورى» وفسّرها بواسطة حاجة المسلمين إلى نظام دستوري نيابي حديث تختاره الأمة كعقد شوروي رضائي اختياري ما بينها على أساس متطلبات حياتها وتقدمها.

* * * * *

يعيد ذلك كله طرح السؤال الاستراتيجي على الأبنية الفقهية الإمامية لمشروعية تكوين الدولة. فهل يستمد تكوين هذه الدولة مشروعيته من «ولاية الأمة على نفسها»؟ وبكلام آخر وبلغة العلاّمة محمد حسين فضل الله (الذي يقول بنظرية «ولاية الفقيه»): «لمن القيادة؟.. هل هي للمسلمين على أساس مبدأ الشورى أو هي للفقيه العادل على أساس مبدأ الولاية؟»(٨٢).

(٨٠) أورد الوثيقة: الرهيمي، المصدر نفسه، ص ٢٩٦.
(٨١) فضل الله، المصدر نفسه، ص ٤١.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

ليس وضع السؤال بهذه الصياغة سوى نتاج للقطيعة العميقة ما بين النظريتين على مستوى المسلمات الميتا ـ نظرية التي تحكم كلاً منهما في إطار المجال الفقهي الإمامي. فإذا كانت مشروعية تكوين الدولة على أساس «ولاية الفقيه» تقوم على «أن الأمة لا يمكن أن تكون بدون قيادة تحكمها وأن هذه القيادة لا يمكن أن تخضع لأهواء الناس في الاختيار»[٨٣]. ومن هنا تقتضي طبيعة الولاية «التطبيق القسري»[٨٤] أي تقتضي أجهزة الدولة بمعناها الخاص أو الضيق، انطلاقاً من أن طبيعة التشريع الاسلامي ودقته الذي «يحدد فيه للانسان أرش الخدش»[٨٥] أي دية الجرح البسيط، تتطلب حسب قول العلامة فضل الله الدولة التي لا يمكن أن تخضع «لأهواء الناس في الاختيار». فإن مشروعية تكوين الدولة على أساس «ولاية الأمة على نفسها» تنطلق من أن الله خاطب المؤمنين وشرع لهم من دون أن يكلفهم بحمل مسؤولية الدولة بل حمّلها للنبي ولأوصيائه الأئمة الإثني عشر نصاً «فهم الذين يحملونها في حال حضورهم، أما الأمة فتتحمل مسؤوليتها من خلالهم... وفي خارج هذا النطاق فإن الآيات تحمل الأمة مسؤولية ذلك كله»[٨٦]. وبالتالي تصبح الدولة من مناطق «الفراغ التشريعي» المحالة للأمة «فلا مجال لأن يستبد بها شخص واحد حتى إذا كان هو الفقيه العادل»[٨٧] ويثير ذلك كله مشكلة انسجام الأدلّة مع طبيعة «الأصل الأولي» إذا استخدمنا مصطلحات الفقه الإمامي.

* * * * *

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٨٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ٤٤.

يقوم الأصل الأولي(٨٨) - بمصطلحات الفقه الإمامي - الذي قرره الفقهاء، على مبدأ عدم مشروعية تسلط أحد على أحد، وعدم ولاية أحد على أحد، فلا سلطة لأحد على الناس، إلا ما تنازلوا عنه طوعياً وتعاقدياً ورضائياً، ومن هنا لما كان الأصل مقيّداً للفرع وحاكماً له، فإنه لا مشروعية لتسلط الإدارة أو الدولة على الأمة إلا بالقدر المتيقن من سلطتها الواجبة لحفظ النظام، وبشكل لا تتجاوز فيه طبيعة الأصل الأولي - فالأصل الأولي يقول بعدم السلطة ولا مشروعيتها في حين إن الأدلّة تقول بوجوبها لحفظ النظام، ودلالة هذه الأدلة محكومة بالقدر المتيقن منها، وبالتالي لا إطلاق للسلطة مهما كانت دعواها، إذ «كلما كانت السلطة الحكومية السياسية والتنظيمية والإدارية وغيرها أقرب إلى ممارسة الانسان لسلطته على نفسه كانت أقرب إلى الأصل الأولي، وكانت متيقنة المشروعية من حيث دخولها في دليل تقييد الأصل الأولي»(٨٩). ويعني ذلك أن السلطة لا يمكن أن تكون أصلاً أولياً أو أصلاً بذاتها لأن لا ولاية لأحد على أحد في الأصل الأولي، وبالتالي فإن الطريقة الديمقراطية في انتخاب الموظفين والمسؤولين الإداريين عن طريق مجالس الشورى المنتخبة أو من قبل السكان بصورة مباشرة «أقرب إلى ما يقتضيه الأصل الأولي في باب السلطة، وأقرب الى دليل التقييد مما إذا مارست الحكومة سلطتها في تعيين المسؤولين والموظفين الإداريين بمعزل عن رأي الناس واختيارهم، فإن هذا أبعد عما يقتضيه الأصل الأولي، وقد لا يكون داخلاً في دليل التقييد، أما بعده عما يقتضيه الأصل. فمن حيث إن الحكومة تمارس سيادتها وسلطتها في إنشاء

(٨٨) اعتمدنا هنا بشكل أساسي على تحليل سماحة الشيخ العلامة محمد مهدي شمس الدين للأصل الأولي، الذي يستخدم مفهومه بكثرة في كتابه: **نظام الحكم والادارة في الاسلام**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية، ١٩٩١). وقد قدّم الدكتور نظير جاهل قراءة ممتازة عن الكتاب استفدنا منها ونشرها في: **الغدير**، المجلد الثاني، العدد ١٧ - ١٨، خريف ١٩٩١م، ص ٢٤٥ - ٢٥٢.

(٨٩) شمس الدين، المصدر نفسه، ص ٤٥٢.

وفرض سلطة جديدة على الناس وتعيين متسلط عليهم بغير اختيار منهم وهذا واضح»[٩٠]. ويعني ذلك على مستوى الأبنية الفقهية لمشروعية تكوين الدولة صيغة أو نظرية «ولاية الأمة على نفسها»، حيث تصبح الدولة من حيث هي شأن إداري منطقة «فراغ تشريعي» تُشَرِّع فيه الأمة لنفسها في كل مجال تحتاجه تنظيمياً وإدارياً على ضوء الأصل الأولي وتقييده للفرع الذي هو الدولة ـ السلطة «فمنطقة الفراغ التشريعي هنا محكومة بالأصل الأولي، ولا بد من الاقتصار في الخروج عنه فيها على القدر المتيقن مما يحتاجه المجتمع.. وكل ما يشك في الحاجة إليه فهو محكوم بمقتضى الأصول الأولية من عدم المشروعية»[٩١].

من هنا فإن نظرية «ولاية الفقيه العامة» بكل دعاويها اللفظية والعقلية، تُخرج الدولة التي تقوم فقهياً عليها عن الأصل الأولي (لا ولاية لأحد على أحد) وتجاوِزُها القدر المتيقن من حاجة المجتمع إلى السلطة، لتتجه إلى «إنشاء وفرض سلطة جديدة على الناس». ويعني ذلك أن السلطة المنبثقة من «ولاية الفقيه» لا تتلاءم مع الأصل الأولي بل تهدر طبيعته الأساسية، وهو ما يعود إلى طريقة فهمها لـ«العصمة» (أي الإمامة المعصومة) كسلطة مطلقة على الناس، في حين إن «العصمة» لا تعطل الأصل الأولي بل تقوم عليه وتطلق عملية إدارة الأمة لذاتها، انطلاقاً من أن «العصمة في حقيقتها عبارة عن أعلى مراتب العدالة المنسجمة حتماً مع الأصل الأولي (لا ولاية لأحد على أحد) فالتناقض هنا في فهم انسجام «العصمة» مع «الأصل الأولي» ميتا ـ نظري جوهرياً، بين فهم يراها قائمة على «التطبيق القسري»/فرض سلطة على الناس وبينَ فهم نقيض يراها منبثقة من أعلى مراتب العدالة في إدارة الأمة لذاتها.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٤٥٤.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٤٤٨.

ولما كانت نظرية «ولاية الفقيه» لم تثبت بدليل خاص، فضلاً عن نقص أدلتها وعدم تمامها، فإنه لا يمكن الحكم عليها إلا بمقتضى الأصل الأولي «لأن الأصل الأولي هو عدم ثبوت ولاية أحد على أحد في أي شيء من الأشياء التي ثَبُت فيها إلزام شرعي، أو ثبت فيها إلزام لم تجعل لإنسان معين السلطة على تنفيذه بعيداً عن نقطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»(٩٢).

* * * * *

يتضح جيداً أن نظرية «ولاية الفقيه» كما صاغها الإمام الخميني تفرض بحكم طبيعتها «سلطة على الناس» بغض النظر عن موافقتهم ومدى حاجتهم المتيقنة إليها، فهي بإعطاء الدور كله لـ«الفقهاء» وحذفها لدور «الأمة التي لها الحق بولاية ذاتها بمقتضى الأصل الأولي، ترسي بلغتنا نوعاً خاصاً ومتميزاً عن سلطة «كهنوتية» يدعي فيها «الفقيه» ولايته على الأمة كامتداد لولاية النبي والأئمة، وتبعث الميراث السلطاني لعلاقة التشيع بالدولة السلطانية المتغلبة وتُجَدِّده، ليكون مثالها الأعلى «دولة ثيوقراطية» أو «إلهية» تفترض أساساً عصمة إلهية لوليها حسب الفهم الإمامي وتضع المجتمع الاسلامي الذي يشكل الإسلام أساس هويته الثقافية والحضارية والروحية على مختلف تكويناته الثقافية والدينية ذهنياً في المرحلة «القروسطية». إذ إن حقَّ الفقيه بالولاية لا يختلف بقليل أو بكثير عمقياً عن دعوى الحق الإلهي، وهو ما يجعل مهمة الاستنارة عملية مُلحَّة ومستمرة.

---

(٩٢) فضل الله، المصدر نفسه، ص ٤٩.

٣

الخطاب الشعبوي الاسلامي: قراءة في "اشتراكية الاسلام" لمصطفى السباعي

يثير البرنامج الذي تبنته جماعة الاخوان المسلمين في مطلع الخمسينات أسئلة جديدة تعيد النظر في معنى صفة الرجعية التي ألصقتها الزعامة الناصرية بالاخوان المسلمين. إذ ولدت هذه الصفة في سياق التناقض الأيديولوجي - السياسي ما بين شرائح الفئات الوسطى، وليس في سياق التناقض الطبقي - الاجتماعي. وبمعنى آخر لا يوفر المحتوى الطبقي لكل من الأيديولوجيتين الناصرية والاخوانية أساساً كافياً لهذه الصفة إذ عبرت كل من الأيديولوجيتين، وبوضوح، عن المصالح الطبقية للشرائح الدنيا من الفئات الوسطى (المدنية البلدية والفلاحية)، وعكس كل منهما الوعي الشعبوي لهذه الشرائح. ولعل ذلك يفسر على نحو أساسي انتقال آلاف الاخوانيين إلى الناصرية في الستينات (تجربة الاتحاد الاشتراكي العربي في سورية) وعودة آلاف الناصريين إلى اسلامية جديدة مصبوغة بالناصرية في مطلع السبعينات (تجربة الجناح الجراحي للاتحاد الاشتراكي العربي في سورية). ولا يعني ذلك مماثلة الاخوانية بالناصرية بقدر ما يعني التداخل والتمفصل الطبقي - الاجتماعي ما بينهما، والذي يسمح في إطار توسيع المفهوم اللينيني عن «الشعبوية» بوصفهما كأيديولوجيتين شعبويتين للفئات الوسطى في الخمسينات والستينات، يحكمهما قانون الوحدة والتناقض في الوقت نفسه.

ويفسر التطور الطبقي ـ الاجتماعي والأيديولوجي للفئات الوسطى (وهو تطور حافل بعلاقات التضاد والصراع أو التناقض بأبسط معانيه وأعقدها، على كافة المستويات) التزامن ما بين انقلاب الناصرية إلى ساداتية، وانقلاب الاخوانية التقليدية إلى جهادية، إذ من المستحيل مثلاً اعتبار جند الله (للشيخ سعيد حوى مرشد التيار الجهادي في جماعة الاخوان السورية في السبعينات) امتداداً لاشتراكية الاسلام، (للشيخ الدكتور مصطفى السباعي مؤسس جماعة الاخوان المسلمين في سورية وأول مراقب عام لها) بل انقلاباً بالمعنى الأيديولوجي للكلمة، يمس بشكل أساسي طريقة فهم الاسلام والمنهج الحركي الموافق لها (إذ إن تطور الفئات الوسطى ليس طولياً، بل مليء بالانقلابات على مختلف المستويات).

ويتلخص هذا الانقلاب على مستوى الحركة الاسلامية المعنية في البحث، في الانتقال الانقلابي من أسلوب الدعوة إلى أسلوب الجهاد، بالمعنى الانقلابي، ومن تلاؤم الاسلام مع التطور الاجتماعي إلى تكفير هذا التطور، ومن مفهوم تطبيق الشريعة وتفسيرها المنفتح إلى مفهوم الحاكمية لله، ومن تصور العروبة (من حيث إنها في معناها الملموس وحدة جيو ـ سياسية قومية عربية من المحيط إلى الخليج) في إطار عالم اسلامي معاد للغرب، إلى تفكير أيديولوجي لمفهوم العروبة، ومن مفهوم القطيعة الأدبية مع المسلمين الذين لا يشاركون في الجهاد دون عذر لدى السباعي، إلى تكفير المسلمين الذين لا يجاهدون على طريقة جند الله ومنهجهم الحركي (الاغتيال، العنف، القتل الطائفي... الخ).

ولا تستهدف الأسئلة التي يوجهها هذا البحث للاخوانية التقليدية، استخلاص واقع تقهقر التيار الجهادي عنها (إذ إن هذا التقهقر حقيقة فظيعة أيديولوجية وملموسة، وانتحارية إلى أقصى حد

يتصوره الخيال[١] بقدر ما تستهدف أيضاً إعادة بناء الاخوانية التقليدية في سورية ممثلة في صوت مصطفى السباعي (مؤسسها وأول مراقب عام لها) في الحقل الطبقي - الاجتماعي - الأيديولوجي، الذي تكونت فيه وبواسطته، من حيث إنها إحدى الأيديولوجيات الشعبوية المتميزة للفئات الوسطى، التي ارتبطت وحدتها وتناقضاتها في هذا الحقل بممارسات طبقية - أيديولوجية - سياسية محددة.

ويثار هنا السؤال التالي: هل يصح في إطار الحقل الدلالي لمفهوم تقدمية في الخمسينات وصف الاخوانية التقليدية بالرجعية[٢]؟ ويقود ذلك إلى التساؤل عن معيار هذا المفهوم في الخمسينات. لقد كان معيار التقدمية في النصف الأول من الخمسينات خصوصاً في سورية مرتبطاً بالمحددات الاجتماعية والسياسية التالية:

١ - تصفية الاقطاعية والدعوة إلى طريق تطور لا رأسمالي يقوم على تأميم الرأسمال الأجنبي، وفرض القيود على الرأسمال المحلي، وتأميم قطاعاته الأساسية لصالح نوع من أنواع رأسمالية الدولة أسمي فيما بعد «الاشتراكية». ويشكل هذا المفهوم التنموي لـ«الاشتراكية» (الذي سيجد كمال تجليه فيما بعد في طريق التطور اللارأسمالي أو التحويل الاشتراكي) الأساس الطبقي الملموس للاشتراكية الشعبوية. وقد حازت، في مطلع الخمسينات، تصفية الاقطاعية وتعميم الملكية الزراعية الفلاحية الصغيرة على أولوية خاصة لا تعلو عليها مهمة اجتماعية أخرى.

---

(١) للاطلاع على هذا التقهقر، يمكن العودة إلى محمد جمال باروت، «الأصولية الاسلامية السائدة»، **الفكر الديمقراطي**، عدد ٨، خريف ١٩٨٩.

(٢) حوار مع قاسم حلاق جرى في ١٩٨٩/١٢/٢٢ (وقاسم حلاق هو نقيب المعلمين في حلب، المعقل الأساسي لحزب الشعب طوال فترة الخمسينات والقريب من الشعبيين).

٢ ـ العداء للغرب عموماً والولايات المتحدة الأميركية خصوصاً، ورفض سياسة الأحلاف، وهو الأمر الذي قاد إلى اختيار سياسة عدم الانحياز والحياد الإيجابي. ورغم أن عبد الناصر أعطى هذه السياسة، منذ أواسط الخمسينات، طابعها الملموس والفعال، إلا أن هذه السياسة كانت قائمة بوضوح في الوعي السياسي للفئات الوسطى في سورية منذ مطلع الخمسينات، ويشير ذلك إلى الطابع الموضوعي لهذه السياسة.

٣ ـ حماية النظام الجمهوري في سورية والدعوة الفورية إلى تحرير فلسطين، والنضال من أجل تحقيق الوحدة العربية بمعناها الجيوسياسي (من المحيط إلى الخليج) على أساس مفهوم الأمة العربية الواحدة.

ارتبط الوعي السياسي والأيديولوجي للفئات الوسطى، بصورة خاصة، بهذا المعيار لمفهوم التقدمية، وهو معيار موضوعي فرض نفسه على جميع المنظمات السياسية في الخمسينات، وحدد أشكال علاقاتها وتناقضاتها في حقل العلاقات الاجتماعية.

■ الاخوانية والشعبوية

تكونت الاخوانية في سورية منذ مطلع الأربعينات كجمعية دعوة دينية حملت اسم جمعية شباب محمد، ثم حولها مؤسسها (الدكتور مصطفى السباعي وهو أحد تلامذة حسن البنا) في أواسط الأربعينات إلى جماعة الأخوان المسلمين وكفرع سوري للحركة الاسلامية. غير أن الدكتور مصطفى السباعي حرص باستمرار على تقديم الاخوان المسلمين بوصفهم جماعة دعوة لا حزباً سياسياً، ويفسر ذلك أنه لم يدخل أية انتخابات بوصفه زعيم حزب سياسي، بل بوصفه رجل دعوة اسلامية، وقد مكنه ذلك من دعم من كان يعتبرهم مسلمين جيدين في الأحزاب السياسية الأخرى، وفي مقدمتها حزب الشعب (تأسس في آب ١٩٤٨ إثر انحلال الكتلة الوطنية التي قادت معركة التحرير الوطني ضد الفرنسيين في مرحلة

(الانتداب)، لا بل إن معروف الدواليبي كان أحد وجوه الاخوان المسلمين وحزب الشعب في الآن نفسه. وبمعنى آخر كان الدواليبي اخوانياً وشعبياً (نسبة إلى حزب الشعب). وقد أدى ذلك إلى أن الحدود بين الاخواني والشعبي كانت مائعة على نحو ما غير أن اختلاط الاخوانية بالشعبية (نسبة إلى حزب الشعب) أثار باستمرار تساؤلات ساخطة لدى الشبيبة الدينية الاسلامية التي تربت في إطار جمعية شباب محمد[٣] فقد كانت هذه الشبيبة تنتمي أساساً إلى الفئات الوسطى المدينية الساخطة على البكوات الذين كان عدد كبير منهم في قيادة حزب الشعب (وهو حزب قامت وجوهه القيادية على برجوازية حلب التجارية واقطاعيي حمص الأتاسيين واقطاعيي دمشق بصورة رئيسية).

ورغم هذا التداخل ما بين جماعة الاخوان المسلمين وحزب الشعب، فإن من الصعب المماثلة بينهما، إذ كان السباعي (وهو المراقب العام للجماعة) معروفاً بدفاعه عن النظام الجمهوري في سورية (وهو الأمر الذي يتناقض مع الوحدة السورية العراقية في الإطار الملكي الهاشمي المكروه من الفئات الوسطى). إذ إن ما يعبر عن أفكار السباعي بصورة أساسية كان الجبهة الاشتراكية الاسلامية في البرلمان السوري، وقد تحالفت هذه الجبهة التي كان السباعي من أبرز قادتها مع الجناح الشعبوي في حزب الشعب (وهو الجناح المؤيد للإصلاح الزراعي). وبمعنى آخر، بقدر ما أعاق

(٣) هذا ما يعبر عنه أحد قدامى أعضاء «جمعية محمد» التي أصبح اسمها عام ١٩٤٧ جماعة الاخوان المسلمين: «كنا نستنكر اشتراك الشيخ معروف الدواليبي في قائمة حزب الشعب وهو مرشح الاخوان المسلمين، بل كنا نستنكر هذا التعاون بينهم وبين حزب الشعب بهذه الطريقة، إذ كنا نحسب أنهم بعيدون عن تلك الطائفية البورجوازية المتمثلة في الحزب الوطني وحزب الشعب». أما عن التحول في الخيارات السياسية لشباب محمد فيشير: «لم أكن وحدي من اليافعين المنتسبين بل جمهرة من الطلاب في مختلف الأعمار إن ذكرت أسماء الكثيرين منهم لشكل اعترافي هذا حرجاً لكثيرين ممن برزوا في الأحزاب المختلفة والمناصب حتى يومنا هذا». فاروق نور الدين، **على دروب الشوك**، ط ١، ج ٢ (دون مكان نشر، ١٩٨٣)، ص ١٧٨ و١٨٤.

الوزن القيادي لكبار الملاك في حزب الشعب نفوذه في الرأي العام الاجتماعي فإن الفئات الوسطى، التي عبرت عما هو حيوي تاريخياً في هذا الرأي، قد اخترقت الحزب وشكلت قوة ضاغطة عليه، أدت إلى تكون جناح شعبوي فيه مؤيد على نحو جذري، للإصلاح الزراعي وتصفية الملكية الاقطاعية الكبيرة للأرض، جذرياً إن الصراع الذي قام في عام ١٩٥٠ داخل البرلمان (الذي تحول بعد انقلاب الحناوي ١٩٤٩ إلى جمعية تأسيسية) بين علي بوظو (أحد كبار الملاك المتنورين والمؤيدين على نحو جذري، لقضية الاصلاح الزراعي) وبين حسني البرازي (أحد كبار الملاك الذي يرفض أي مس بالملكية الاقطاعية)(٤) تحت ضغط الفئات الوسطى عموماً والحركة الفلاحية «الحورانية» خصوصاً، لم يكن في جوهره سوى تعبير عن الصراع ما بين الجناح الشعبوي الجمهوري في حزب الشعب والجناح الاقطاعي المعادي لحل المشكلة الفلاحية على أساس الإصلاح الزراعي. وقد دعمت الجبهة الاشتراكية الاسلامية بصوت مصطفى السباعي، الجناح الشعبوي في حزب الشعب خصوصاً، ومطالب ممثلي الحركة الفلاحية في البرلمان (وهما أكرم الحوراني وإحسان الحصني نائبا حزب العربي الاشتراكي وهو حزب الحركة الفلاحية). إذ كان السباعي يعتبر نفسه منذ عام ١٩٤٩ اشتراكياً اسلامياً معادياً للاقطاعية والرأسمالية الكبيرة(٥). من هنا فبقدر ما كان خصماً للجناح الاقطاعي من حزب الشعب، فإنه كان مؤيداً للجناح الشعبوي فيه

(٤) للتفصيل في ذلك عد إلى مذكرات الجمعية التأسيسية، **الجريدة الرسمية**، العدد ٢٩، ٣ أيار/مايو ١٩٥١، ص ١٠٢٠ - ١٠٢٤.

(٥) دافع السباعي في جلسات «الجمعية التأسيسية» السورية وبحزم عن إقرار الاصلاح الزراعي في نص الدستور وجعله يسري على كافة الملكيات الاقطاعية السائدة. وقد قال: «إننا لا نقبل هذا تمشياً مع موجة الشيوعية.. ولكن لأنني أؤمن إيماناً عميقاً بأن الاسلام قد أقر ذلك قبل أربعة عشر قرناً» **الجريدة الرسمية**، العدد ٥، ١٩٥١، ص ٧٠٤ - ٧٠٥.

الذي مثله علي بوظو ومعروف الدواليبي، والدكتور عبد الوهاب حومد، ويستذكر مصطفى السباعي ذلك بمناسبة محاضرته اشتراكية الاسلام (١٩٥٩) التي أيد فيها الإصلاح الزراعي والتأميم وتدخل الدولة في قيادة الاقتصاد... الخ، حيث يقول: «لسنا نقول هذا القول (تحديد الملكية الزراعية) الآن في عام ١٩٥٩ فحسب، بل قلناه من قبل منذ عام ١٩٤٩ حين كنا في الجمعية التأسيسية أثناء وضع الدستور لقد كان الصراع عنيفاً بيننا وبين المالكين الكبار، إذ كنا ننادي بوجوب النص في الدستور على مبدأ تحديد الملكية الزراعية، على أن ينفذ هذا التحديد فور صدور الدستور لكل الملكيات الزراعية الموجودة وكانوا يعارضون في ذلك معارضة شديدة. وأخيراً تغلبنا عليهم في إقرار الدستور الذي صدر عام ١٩٥٠ لمبدأ التحديد، وتغلبوا علينا في جعل التحديد يسري على الملكيات الزراعية التي ستنشأ في المستقبل، دون أن يكون لذلك مفعول رجعي، بحيث لا يمس الملكيات القائمة.. وهكذا كنا نحن الذين ننادي بتحديد الملكية الزراعية رجعيين، وكان الاقطاعيون الكبار تقدميين»(٦). يقدم السباعي في هذا النص ملخصاً دقيقاً وصحيحاً للصراع الحاد الذي قام في سورية بين الفئات الوسطى وكبار الملاك، حول طريقة حل المشكلة الفلاحية حيث اعتبر ممثلو الفئات الوسطى أن الحل الوحيد الممكن لهذه المشكلة يتلخص بالحل الاشتراكي وكان الحل الاشتراكي لمشكلة الأرض يتلخص بدوره في الإصلاح الزراعي وهو في واقعه حل شعبوي يتوهم نفسه اشتراكياً. وبكلمة أخرى هو نوع من أنواع «الاشتراكية الشعبوية» السائدة في وعي الفئات الوسطى في الخمسينات وقد أطلق السباعي على هذه الاشتراكية اسم الاشتراكية الاسلامية، وكان هو نفسه أرقى ممثل نموذجي لها. ويعني ذلك أن أهمية

(٦) مصطفى السباعي، **اشتراكية الاسلام**، ط ٢ (دمشق: مؤسسة المطبوعات العربية، ١٩٦٠)، ص ١٧٠.

السباعي لا تكمن في أنه مؤسس جماعة الاخوان المسلمين ومرشدها العام في سورية وحسب بل وأيضاً في أنه من الأيديولوجيين الشعبويين للفئات الوسطى في الخمسينات، إلا أن الأيديولوجية الشعبوية (بمحتواها الطبقي الملموس: الإصلاح الزراعي، طريق التطور اللارأسمالي) تنهض هنا في نظام اسلامي مصبوغ بالاسلام. إذ يتصور السباعي أن الاسلام اشتراكي بطبيعته. فما هي بنية الوعي الاسلامي الذي نهضت فيه شعبوية السباعي؟ وبمعنى آخر ما هي بنية الوعي الاسلامي التي يعتبر السباعي وعيه استمراراً لها؟ يقود ذلك إلى مساءلة السباعي عن كيفية طرحه للمشكلة فكيف يطرحها؟

■ إستيعاب الترسيمة النهضوية وتجاوزها

ينطلق السباعي من الترسيمة السائدة في خطاب النهضة عن تزامن انحطاط العالم الاسلامي مع النهضة الأوروبية. ففي الوقت الذي دخلت فيه أوروبا نهضتها «بدأنا نحن في التخلف والتفكك والتخلي عن حمل لواء الحضارة، حتى أدى ذلك إلى استيلاء الغرب على معظم الأقطار الاسلامية، وبسط نفوذه الاستعماري على جميع مقدراتها وشؤونها، فزاد ضعفها ضعفاً وتخلفها تخلفاً وفقرها فقراً»(٧). وقد قادت تبعية العالم الاسلامي للغرب إلى تسرب الثقافة الغربية إلى الوعي الاجتماعي الاسلامي واكتشافه المأساوي لتأخره الاجتماعي والحضاري «فبدأنا نتجه إلى إصلاح أوضاعنا السياسية والاجتماعية، فكان لا بد من أن نتأثر بالاتجاهات الفكرية السائدة في الغرب»(٨). غير أن تسرب الثقافة الغربية تم على أساس التبعية و«افتتان الضعفاء بالأقوياء»(٩)، مما أدى إلى ولادة فئتين هما: «فئة لا تؤمن بصلاح ما في يد الأمة من تراث

(٧) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٩) المصدر نفسه، ص ٦.

وعقيدة لحل هذه المشكلات، فاتجهت إلى الحضارة الغربية تنشد عندها الحل.. وقد أسرفت هذه الفئة في هذا الاتجاه، بحيث تخلت عن تفكيرها المستقل وعن شخصيتها المستقلة»[١٠].أما الفئة الثانية فهي فئة الفقهاء وهي على عادتها «تستقبل كل ما لا يرضيها بالسلبية المطلقة، والتشكيك المغلق»[١١]. ويرى السباعي أن «المعركة بينهم (أي الفقهاء) وبين الفئة الأولى (أي المتغربين) قامت، وكان سلاحهم ضدها هو الاتهام بالكفر والإلحاد وسلاح أولئك هو الاتهام بالرجعية والجمود»[١٢].

يدعو السباعي الى تجاوز كل من الفئتين (المتغربة والفقهية) في موقف يسميه بـ«الوسط»[١٣] ما بينهما. ويعتبر نفسه الممثل النموذجي لهذا الموقف الذي يسميه بالاشتراكي الاسلامي. ويعبر السباعي، في هذا الموقف الانتقائي عن الطابع المزدوج المتناقض لوعي الفئات الوسطى ما بين جانبها التقليدي الذي يتصل بالتراث الاسلامي وجانبها الغربي الذي يتصل بالتأثر بالغرب (وهما جانبان تعايشا في وعي الفئات الوسطى) وبمعنى آخر يعبر السباعي عن تعايش هذين الجانبين في وعي واحد، تعايش الاشتراكية والاسلام. ويدافع عن ذلك في ضوء ترسيمة الخطاب النهضوي حيث ينطلق من أن تفسير تأخر الشرق وخاصة العربي والاسلامي بسبب أديانه

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٣، ويسمي السباعي هذه الفئة في مكان آخر بـ«دعاة المذاهب المستوردة» ص ٧. أما «الأمة» فكان يعني بها هنا أساساً «الأمة العربية» من هنا رفض السباعي منذ عام ١٩٥٩ المقدمة الميتا ـ نظرية لأنطون سعادة عن «الأمم ـ المجتمعات العربية».

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٨١.

(١٣) «ونتيجة لكل صراع من هذا القبيل نشأت الفئة الثالثة، التي كان موقفها وسطاً بين الفريقين». «وهذا الكتاب نموذج لتفكير هذه الفئة الثالثة، ولحلها مشكلات المجتمع الاسلامي، وقد قام على أساس واضح من استقلال التفكير عن كل من الفئتين السابقتين اللتين لم تقدم إحداهما للمجتمع الاسلامي حلاً معقولاً مدروساً منسجماً مع عقيدة الأمة، ملتقياً مع رغبتها في حل مشاكلها القائمة حلاً عملياً ممكناً»، المصدر نفسه، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢.

«فكرة خبيثة ما يزال يبثها المستعمر الغربي في أوساطنا الثقافية منذ قرن أو أكثر»(١٤). فالغرب متعصب لنفسه في كل ما يعود عليه بالخير، متعصب «علينا في كل ما يعود علينا بالخير»(١٥). نلاحظ هنا على نحو ما صدى موقف الكواكبي من الغرب، بل إننا نتساءل عما إذا كان موقف السباعي من الإصلاح الزراعي والتأميم استمراراً لموقف الكواكبي من الملكية الاقطاعية والحد من تراكم رأس المال بفرض قيود اجتماعية على تطوره، إذ كان الكواكبي أول من أرهص ببذور الشعبوية(١٦). وينطلق هذا التساؤل، الذي نراه مشروعاً، من أن الأساس الأيديولوجي الذي يطوره السباعي هو نفسه الأساس الأيديولوجي الذي فكر بواسطته الكواكبي. ويظهر في موقف السباعي من الغرب إلحاح على المفارقة (وهي مفارقة سبق لخطاب النهضة أن أبرزها) في أن التقدم الغربي «موجود عندنا في تشريعنا وتراثنا الحضاري بأكمل وأتم مما عند الغربيين»(١٧) من هنا لابد من إعادة اكتشاف الذات الاسلامية الحضارية ووعيها من جديد في ضوء تحدي الغرب وما فرضه هذا التحدي من مشكلات. وهو الأمر الذي يشكل، في رأي السباعي استمراراً لمساهمات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده «في جلاء تلك الحقيقة» على حد تعبيره.

وبمعنى آخر فإن السباعي لا يتمثل الترسيمة النهضوية وحسب، بل ويفكر أيضاً بواسطتها وهو ما يعني أنه يشكل استمراراً لخطابها. غير أن السباعي بقدر ما يواصل الترسيمة النهضوية فإنه يعدلها.

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(١٦) تتحدد شعبوية الكواكبي في دفاعه الأيديولوجي المنظومي عن الإصلاح الزراعي كحل اشتراكي لمشكلة الأرض، وهو ما يعني تطور العلاقات البرجوازية، في الوقت الذي يقيد فيه تطور هذه العلاقات بالشروط الصحيحة لـ«التمليك» التي تمنع أي «تراكم».

(١٧) السباعي، **اشتراكية الاسلام**، ص ١٢.

فإذا كان جواب الترسيمة النهضوية لدى كل من الأفغاني، عبده، الكواكبي، على مفهوم التقدم (المحدد بديمقراطية القرن التاسع عشر)، في مرحلة ولادة العلاقات البرجوازية، بأن للاسلام ديمقراطيته الممثلة في الشورى، حيث فسرت الترسيمة النهضوية الشورى ديمقراطياً (مجالس نيابية منتخبة وحاكم مدني)، فإن جواب هذه الترسيمة لدى السباعي (باعتباره متواصلاً معها) على مفهوم التقدم (الذي يحدده السباعي في الخمسينات بأنه عصر الاشتراكية، وهو ما ينسجم مع الترسيمة الأيديولوجية التي سادت بعد الحرب العالمية الثانية من أن عصرنا هو عصر الانتقال إلى الاشتراكية)، في مرحلة هجوم الفئات الوسطى على البرجوازية هو أن للاسلام اشتراكيته التي يسميها السباعي باشتراكية الاسلام من هنا يعيد السباعي صياغة الترسيمة النهضوية في حقل اجتماعي جديد، أصبحت فيه للاشتراكية أولوية على الديمقراطية في وعي الفئات الوسطى.

يبدو السباعي ناطقاً اسلامياً باسم وعي الفئات الوسطى في هذا الحقل من هنا يخفف من سلفية الترسيمة النهضوية. وبمعنى آخر، لا يبدو السباعي هنا سلفياً بالمعنى الذي أخذته السلفية في خطاب النهضة. إذ إن تأخر المجتمع الاسلامي عن الغرب لا يعود إلى تخلي هذا المجتمع عن اسلام «السلف الأول الصالح» بل إلى عدم قدرة الناطقين الاسلاميين باسم المجتمع الاسلامي (وهم الفقهاء) على فهم مبادىء الشريعة وروحها مكتفين بالقول إن العودة إلى الاسلام الراشدي هو الحل في حين يرى السباعي أن «الاسلام الذي تريده الدنيا اليوم»[١٨] على حد تعبيره، هو الاسلام القادر على إيجاد حلول معاصرة في ضوء روح الشريعة لا فقهها التقليدي، للمشكلات المعاصرة وتحدياتها.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٨٩.

لقد سبق للسباعي أن أكد بأنه ممثل «الفئة الثالثة التي أخذت لنفسها موقع الوسط بين المتغربين والفقهاء المتزمتين، وليست هذه الفئة على مستواها المتعين أي الطبقي، سوى الفئات الوسطى التي يسميها السباعي بالجمهور الاسلامي، «الذي انتشرت فيه المعرفة واتسع نطاق العلم». ويشخص السباعي إشكالية «الجمهور الاسلامي/الفئات الوسطى» في أنه يبحث عن هذا الموقف الوسط إذ «بدأ يفقد ثقته بهؤلاء الفقهاء، الذين عجزوا عن حل مشكلاته، من حيث لم يثق أبداً برواد الثقافة الغربية المتسمة بطابع العداء للاسلام خاصة والأديان عامة»[19]. ويشير السباعي في ذلك إلى أن الفقهاء وعلماء الشريعة لم يعودوا مراجع للفئات الوسطى في فهم اسلامها ومجتمعاتها، في الوقت الذي يقدم فيه الفئة الثالثة، الاشتراكية الاسلامية، معبراً عن الوعي الجديد لـ«الجمهور الاسلامي/الفئات الوسطى». فما موقف السباعي من سلطة «الفقهاء وعلماء الشريعة» كما يسميهم؟

■ المعرفة الفقهية وطابعها الطبقي

ينطلق السباعي من «أن مجتمعنا يعاني من المشكلات ما لم يعانه مجتمع اسلامي في عصر من العصور الماضية»[20] وإنه من غير الممكن حل هذه المشكلات بـ«تطبيق الاسلام بنفس الأشكال التي طبقت في عصر الخلفاء الراشدين»[21] والتي «لم يعرفها السلف في عصور الخلفاء الراشدين» بل يجب حل هذه المشكلات على قاعدة «الاسلام الذي تريده الدنيا اليوم» ولقد شكل الفقهاء وعلماء الشريعة في فهم السباعي، أكبر عائق أمام «هذا الاسلام الذي تريده الدنيا اليوم». من هنا هاجم السباعي وعلى نحو صريح لا مواربة

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٨١.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٨.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٨٠.

فيه باسم الفئة الثالثة (وهي الفئة التي أولناها بالفئات الوسطى) سلطة الفقهاء وعلماء الشريعة ودعا إلى تحطيم معرفتها الفقهية التي تلخص الشريعة بـ«النصوص والآراء الفقهية التي وضعت في عصور متأخرة، والتي لا يتلاءم كثير منها مع مشكلاتنا الحاضرة، ولا ينسجم مع روح الشريعة السمحة»(٢٢). ويرى السباعي أن «هؤلاء ـ الفقهاء وعلماء الشريعة ـ هم الذين تكلموا باسم الاسلام في المجتمع أمداً طويلاً، وأظهروا الاسلام بمظهر العاجز عن حل مشكلات المسلمين، المتنطع الذي لا يقوم إلا على الشدة والضيق والحرج المساير للظلم الاجتماعي والتخلف البعيد الذي عاش فيه المسلمون بضعة قرون»(٢٣). ومن هنا «بدأ الجمهور الاسلامي يفقد ثقته بهؤلاء الفقهاء الذين عجزوا عن حل مشكلاته». إذ إن المعرفة الفقهية التي يستمد منها الفقهاء وعلماء الشريعة سلطتهم الأيديولوجية، والتي هي سلطة معرفة في وعي الجمهور الاسلامي، هي نتاج التاريخ الاجتماعي المحدد والمتعين للمشكلات التي واجهها المجتمع الاسلامي القديم، والتي يواجه المجتمع الاسلامي الحديث، كما يسميه السباعي، مشكلات مختلفة عنها جذرياً، لا تصلح المعرفة الفقهية المناسبة للمجتمع القديم للإجابة عنها وتقديم حلول أيديولوجية (اسلامية) لها، وهي مشكلات جديدة تماماً كما يراها السباعي: الاصطدام بالغرب المتفوق/التفكك السياسي والاقتصادي والاجتماعي/التخلف الحضاري عن الغرب/ الاستعمار/التحرر الوطني/المشكلة الاجتماعية وقضية تصفية الاقطاعية... الخ(٢٤).

فالمعرفة الفقهية الموروثة لا تواجه هذه المشكلات الجديدة من خلال الفقهاء وعلماء الشريعة على «ضوء مبادىء الاسلام ومقاصده

(٢٢) المصدر نفسه، الصفحة عينها.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٠ - ٣٨١.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٧٩.

العامة» بل في ضوء «نصوص الفقهاء أو لبعضهم حين جمد العقل الاسلامي، ورانت البدع على المجتمع الاسلامي، ونسيت مقاصد التشريع»(٢٥). بل إنها تقيم «وزناً كبيراً لنصوص الفقهاء المتأخرين فيعتبرونها شريعة منزلة لا يجوز العدول عنها، ولا مخالفتها، ولا الرد على قائلها»(٢٦). وبمعنى آخر فإن الفقهاء وعلماء الشريعة «يغفلون التطور الذي طرأ على المجتمع الاسلامي في هذه العصور، بعد أن مضى عصر أولئك الفقهاء» في حين «إن التفقه في دين الله يحتم عليهم أن يعالجوا ما تطور من أوضاع المسلمين على ضوء مبادىء الشريعة ونصوصها لا على ضوء نصوص فقهية اجتهادية نشأت في جو خاص وعصر خاص وتفكير خاص»(٢٧). وبالتالي فإنهم «جنوا على الشريعة وأساؤوا إليها، وصدوا الناس عن دين الله حين يتصدون للدعوة إليه والدفاع عنه». ويتساءل السباعي، بسخط واستنكار: «كيف يجوز لهم أن يتصدوا للوعظ والافتاء والتحدث باسم الشريعة»(٢٨)؟

من هنا تحل المعرفة الفقهية، التي يفكر بواسطتها الفقهاء وعلماء الشريعة مشكلات المجتمع حلاً «غيبياً» على حد تعبير السباعي. ويعني السباعي بالغيبية هنا نوعاً من السلفية التي «تؤمن بأن في الاسلام حل هذه المشكلات إيماناً غيبياً، ولكنها لا تعرف كيف يحلها، وتظن أن من الممكن تطبيق الاسلام بنفس الأشكال التي طبقت في عصر الخلفاء الراشدين تماماً.. وكل ما يقدمونه للناس قولهم إن الرجوع إلى الاسلام هو الذي ينقذنا من مشكلاتنا»(٢٩).

وبمعنى آخر، يرى السباعي أنه لا بد من مواءمة الاسلام مع التقدم

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٨٠.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٨٤ - ٣٨٥.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٧٩ - ٣٨٠.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٨٧.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٧٩ - ٣٨٠.

في الدنيا، انطلاقاً من أن هدف الاسلام «هو هدف الانسانية الكريمة في كل عصورها»(٣٠). ويتم ذلك بأن يتم الانطلاق من مبادىء الشريعة وروحها ومقاصدها العامة، وهو ما يعني إعادة فهم الاسلام على نحو ينسجم مع مصالح الجمهور الاسلامي وفي مقدمتها المصلحة الاجتماعية. وبذلك يغدو الاسلام نوعاً من نص مفتوح يعاد تفسيره في قلب الممارسة الاجتماعية ـ الأيديولوجية المحددة تاريخياً. ويوضح السباعي المعيار الاجتماعي لفعالية الاسلام بقوله: «إن الجماهير إنما تعنى بمصالحها المادية قبل كل شيء وهي تفتش عن تحقيق تلك لمصالح في دائرة أديانها، فإذا رأت فيها العجز والإعراض عن تحقيق ذلك تولت عنها وهي تفتش عن مذهب يعدها بالإنقاذ، وستتبعه حتماً ولو كان آتياً من الشيطان»(٣١).

■ الدين ومصالح الناس

يركز السباعي في هذا الخطاب على إعادة بناء الأديان/الاسلام بشكلٍ تستوعب فيه مصالح الجماهير. بل إنه يرى هذه المصالح معياراً لفاعلية الشريعة. من هنا يؤكد السباعي على المعيار الاجتماعي لمفهوم «روح الشريعة ومقاصدها العامة» إذ إن معيار «نصوص الشريعة كلها»(٣٢) على حد تعبيره يقوم على تحقيق المصلحة العامة. ويحدد السباعي هذا المعيار بالمبادىء الثلاثة التالية:

أولاً: تحقيق مصالح الناس في كل ما يحتاجون إليه، ولا تضيق الشريعة بمصلحة للمجتمع، يقر العقلاء والدارسون الشرعيون والاجتماعيون بأنها مصلحته.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

ثانياً: تحقيق العدالة بين الناس إذا تعارضت مصالحهم، مهما كلفت العدالة من غرم لبعض الناس.

ثالثاً: تحقيق التطور الاجتماعي الصالح في المجتمع الانساني، فلا يقف الاسلام في وجه تطور ما في مختلف نواحي الحياة الاجتماعية، إذا كان هذا التطور نتيجة محتمة لتطور الفكر أو العلم أو ضرورات الحياة[٣٣]. من هنا، وفي ضوء هذا المعيار المتكامل، الذي تحضر فيه مصالح الناس على نحو استراتيجي، يؤكد السباعي أن «كل اجتهاد وكل رأي وكل نص فقهي يصطدم مع مبدأ من هذه المبادىء فهو مرفوض عندنا أياً من كان قائله، لأنه ينافي روح الشريعة ورسالتها الاجتماعية في الحياة»[٣٤]. بهذا المعنى فإن مصالح الناس هي معيار فهم نصوص الشريعة كلها من حيث «إن الجماهير إنما تُعنى بمصالحها المادية قبل كل شيء. ومن حيث إن المواعظ والوصايا الأخلاقية: مما لا يؤثر في سواد الشعب غالباً»[٣٥]. على حد تعبير السباعي. ويقود مفهوم الرسالة الاجتماعية المتجددة للشريعة، مع كل ما هو «نتيجة لحتمية التطور الفكري أو العلم أو ضرورات الحياة» إلى إعادة تفسير نصوص الشريعة[٣٦] في ضوء حتمية التطور الاجتماعي، أي إلى إعادة إنتاج هذه النصوص من جديد، واستخلاص «حل عملي يستطيعه الناس وترضاه الشريعة». من هنا يكشف السباعي، في ضوء هذا المعيار لفهم الشريعة، المحتوى الطبقي الاجتماعي للمؤسسة الدينية (لتفسير الفقهاء وعلماء الشريعة للاسلام بما ينسجم مع مصالح كبار الملاك، من حيث إن هذه المؤسسة تدافع أيديولوجياً، عن هذه المصالح، فالفقهاء وعلماء الشريعة في عدم موافقتهم (على التأميم لأن في

---

(٣٣) المصدر نفسه، الصفحة عينها.

(٣٤) المصدر نفسه، الصفحة عينها.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٣٦) تكمن استراتيجية السباعي، أساساً، في هذا الحل العملي.

ذلك انتزاعاً لملكية الأرض ممن يملكها شرعاً) «لم يفكروا أبداً في مصائب الفلاحين الذين كانوا يعيشون في النظام البائد. فقرهم ومرضهم وجهلهم وتعاستهم وتشردهم، وإنما يفكرون في حماية «حق» صاحب الأرض الواسعة في الإبقاء على ملكيته لئلا «يظلم» إنهم يغضبون لظلم «فرد واحد»، ولا يغضبون لظلم «الآلاف وعشرات الآلاف» بحجة أن الشريعة أعطت صاحب الأرض الحق في هذه الملكية التي نشأ عنها هذا الظلم القبيح»(٣٧). من هنا «إنهم يفهمون الشريعة فهماً جزئياً، مفككاً غير متجه نحو هدف عام ورسالة شاملة للحياة، ثم هم يتذكرون بعض أحكامها وينسون بعضاً آخر، مع أنها كل لا يتجزأ»(٣٨). فهم يقولون «إن نصوص الشريعة قاضية باحترام الملكية الشخصية، وإنه لا يجوز أخذ المال إلا برضى من صاحبه، والتأميم انتزاع للملكية بغير رضى صاحبها»(٣٩). في حين إن الفهم المتكامل «للتأميم» وفيه دفع الظلم والضرر عن الناس أو عن فئة كبيرة منهم، كان التأميم «واجباً»(٤٠) أي «انتزاع للحق (يعني الملكية) من أصحابه بغير رضاهم وانتزاع للمال من غير رضى صاحبه» وهو «ما فعله الرسول (ص) ثم عمر والخلفاء من بعده»(٤١) على حد تعبير السباعي. إن التواطؤ الأيديولوجي بين المؤسسة الدينية وكبار الملاك هو الذي يتحكم بفهمها «الجزئي» المفكك للشريعة. وهو تواطؤ لا يجد تفسيره في ميدان الشريعة نفسها، وإن ادعى الكلام باسمها، بل يجد تفسيره في ميدان العلاقات الاجتماعية، والممارسات الطبقية القائمة فيها.

ويقود خطاب السباعي إلى القول إن الممارسة الطبقية هي ممارسة

(٣٧) السباعي، **اشتراكية الاسلام**، ص ٣٨٦، ٣٨٧.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٦٣.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

أيديولوجية بالضرورة تزيف المعنى الاشتراكي للاسلام وتقدم بالتالي «مثلاً لغفلة هؤلاء الفقهاء عن دينهم وشريعتهم»[٤٢]، والذين يفسرون الاسلام كـ«مساير للظلم الاجتماعي والتخلف». لقد دافع السباعي، وهو الذي حرص على أن يقدم نفسه ناطقاً اسلامياً باسم الجمهور الاسلامي، الذي فقد ثقته بـ«فقهاء وعلماء الشريعة» في الوقت الذي لم يثق فيه بدعاة الحضارة الغربية، عن إعادة تفسير الاسلام في قلب العلاقات الاجتماعية، بما ينسجم مع «مصالح» الأغلبية الشعبية (وهي في خطاب السباعي: الجمهور الاسلامي/الجماهير/ آلاف الفلاحين...) في التأميم والإصلاح الزراعي، أي في تعميم الملكية الصغيرة التي تمثل المثال الاجتماعي الأعلى للفئات الوسطى، وبمعنى آخر يمكن هنا وبسهولة تحديد المعادل الطبقي - الاجتماعي للجمهور الاسلامي بالفئات الوسطى التي مثلت الاشتراكية الاسلامية إحدى أيديولوجياتها الشعبوية المعادية للاقطاعية والرأسمالية الكبيرة، في وقت واحد. إذ تتدخل مصالح الفئات الوسطى، على نحو استراتيجي، في تفسير السباعي للاسلام، حيث يستهدف هذا التفسير صياغة «حل عملي يستطيعه الناس وترضاه الشريعة» وينسجم مع «الاسلام الذي تريده الدنيا اليوم» على حد تعبير السباعي. فما دام عصرنا يتميز بأنه «عصر الاشتراكية»[٤٣] (والتعبير للسباعي) ما دام الناس في مختلف الشعوب يتوقون إلى تحقيق ذلك الهدف.. فلماذا نحجم عن لفت أنظار الناس إلى طريق الاسلام في تحقيق هدفهم الذي هو هدف الانسانية الكريمة في كل عصورها؟ غير أن السباعي يسارع إلى القول «إني لا أعتقد أن الاشتراكية موضة ستزول، بل هي نزعة انسانية تتجلى في تعاليم الأنبياء ومحاولات المصلحين منذ أقدم

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٦.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٣.

العصور، وتسعى شعوب العالم الحاضر ـ وخاصة الشعوب المتخلفة ـ إلى تحقيقها، للتخلص من فواجع الظلم الاجتماعي والتفاوت الطبقي الفاحش المزري بكرامة الانسان(٤٤). ومن هنا فإن «الاشتراكية الحديثة» على حد تعبير السباعي قديمة في الاسلام، إذ إن الاسلام ـ حسب السباعي ـ اشتراكي بطبيعته منذ أربعة عشر قرناً. وبذلك فإن «الجديد في اشتراكية الاسلام هو المناداة بها واحياء الدعوة إلى مبادئها وقوانينها، بعد أن أهملها المجتمع الاسلامي أمداً طويلاً، وأصبحت نسياً منسياً في أذهان جمهور الفقهاء وعلماء الشريعة في العصور الأخيرة(٤٥) فالاشتراكية الاسلامية تتميز عن المذاهب الاشتراكية الأخرى في أنها إلهية في قدسيتها، محمدية في قيادتها، عربية في خصائصها، انسانية في نزعتها، عالمية في رسالتها»(٤٦)، إلا انها تتفق معها «بوجوب إشراف الدولة على استثمار المال في المجتمع، وتحقيق التكافل الاجتماعي لجميع أبنائه»(٤٧). إذ «ان هدف الاشتراكية، على اختلاف مذاهبها، هو منع الفرد من استغلال رأس المال للإثراء على حساب الجماهير وبؤسهم وشقائهم، بحيث تمحي مظاهر الفاقة والحرمان وتفاوت الثروات تفاوتاً فاحشاً يقترن فيه الجوع والفقر والمرض والمهانة بجانب الترف والرفاهية والقسوة والانحلال الخلقي». وليس التأميم وانتزاع رأس المال وتحديد الملكية والضرائب التصاعدية، على حد تعبير السباعي، سوى وسائل «لتحقيق هدف الاشتراكية»(٤٨). وهي وسائل يقرها الاسلام ويقول بها. «وفي هذا يقدم الاسلام برنامجه للوصول إلى هذه الغاية». يواجهنا في هذا

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٩.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٧٨.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٤.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٩.

الخطاب تكثيف شعبوي خالص لمعنى الاشتراكية في وعي الفئات الوسطى في الخمسينات، وهو الأمر الذي يدفعنا إلى وصف اشتراكية الاسلام في خطاب السباعي بالاشتراكية الشعبوية التي صاغها عبد الناصر أيديولوجياً في شكل الاشتراكية العربية، وصاغها السباعي في شكل الاشتراكية الاسلامية، فمصالح الفئات الوسطى التي صاغها عبد الناصر باسم الاشتراكية العربية النابعة أيديولوجياً من خصائص القومية العربية، هي نفسها مصالح الفئات الوسطى التي يصوغها السباعي باسم اشتراكية الاسلام، النابعة داخلياً من خصائص الاسلام ومبادىء شريعته. ويفسر ذلك احتفاء القاهرة باشتراكية الاسلام في عام ١٩٥٩ (وهو العام الذي ألقى فيه السباعي محاضراته التي تحولت إلى كتاب برنامجي وهو العام الذي صدر فيه قانون الاصلاح الزراعي في الاقليم الشمالي أي سورية في إطار الجمهورية العربية المتحدة).

غير أن اشتراكية الاسلام للسباعي وإن استهدفت على نحو صريح إيجاد شرعية دينية اسلامية للإصلاح الزراعي والتأميم، بغض النظر عن مدى كون عبد الناصر، إماماً، فإنها لم تكن محاولة اخوانية لامتطاء الموجة الناصرية الشعبوية على أساس اسلامي. إذ إن السباعي عرف وكان مشهوداً له، منذ عام ١٩٤٩ على الأقل، وقبل عبد الناصر نفسه، بدفاعه الأيديولوجي والبرلماني عن الإصلاح الزراعي، فقد كان الرجل أبعد ما يكون عن الانتهازية السياسية، في الوقت الذي كان فيه أقرب إلى المرونة السياسية المدنية، التي دفعته إلى التحالف، في عام ١٩٤٩ وتحت قبة البرلمان السوري، مع أكرم الحوراني قائد الحركة الفلاحية الشعبوية في سورية. وبمعنى آخر، فإن تفسير الإصلاح الزراعي في الاقليم الشمالي (سورية) باشتراكية الاسلام قد انسجم في محتواه الطبقي مع الناصرية. ويعود ذلك إلى أن المحتوى الطبقي لكل من الاشتراكيتين: الاسلامية والناصرية، يعبر عن مصالح الفئات

الوسطى. بل إن «الحديث» النبوي عن «الاشتراك في الكلأ والماء والنار»، وتفسيره «اشتراكياً» بـ«تأميم الكهرباء» و«مصلحة المياه» و«تدخل الدولة في تحديد الأسعار»، على حد تعبير السباعي، كان إحدى الأدوات الأيديولوجية التي اتكأ عليها كل من عبد الناصر والسباعي لإيجاد شرعية دينية للتأميم فكان قول عبد الناصر: «إن الدين بتاعنا هو دين اشتراكي، وإن الاسلام في القرون الوسطى حقق أول تجربة اشتراكية في العالم»[٤٩] متداخلاً مع قول السباعي إن «اشتراكية الاسلام» استطاعت أن تقيم في العصور الوسطى مجتمعاً اشتراكياً كان هو أول مجتمع اشتراكي في العالم»[٥٠]. بل ذهب السباعي إلى أن اشتراكية الاسلام ليست اشتراكية الزكاة أو الصدقة على الفقير بل اشتراكية «محو الفقر من المجتمع»[٥١]. ومن هنا ميز السباعي، كعبد الناصر تماماً، بين الملكية المشروعة غير المستغلة والملكية المستغلة، واعتبر أن الملكية المشروعة غير المستغلة هي الملكية الصغيرة (ملكية الفئات الوسطى) أما السباعي فكان المرشد العام لـ«الاخوان المسلمين» في سورية وأما عبد الناصر فكان جلاد الاخوان المسلمين. وخضعت الوحدة والتناقض الحاد ما بينهما لقانون الوحدة والتناقض نفسه الذي حكم علاقات شرائح الفئات الوسطى فيما بينها.

■ الاشتراكية الشعبوية

مما لا شك فيه أن «طريق التطور اللارأسمالي» يعبر عن المحتوى

(٤٩) أوردته رباب الحسيني، «الدين في الخطاب السياسي الناصري»، **الوحدة**، السنة الرابعة، العدد ٤٨، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨، ص ٤٧.

(٥٠) يعتبر السباعي أن المجتمع الاسلامي الراشدي الأول كان اشتراكياً، إلا أنه يخصص هنا نشوء أول مجتمع اشتراكي في القرون الوسطى ولعله يعني بذلك التجربة القرمطية.

(٥١) السباعي، **اشتراكية الاسلام**، ص ١٢، ويرد السباعي هنا على كبار الملاك والرأسماليين الكبار الذين اكتفوا بتأييد مبدأ «الزكاة» كحل للمشكلة الاجتماعية. و«الزكاة» هنا ليست إلا نوعاً من «الصدقة» بل إن السباعي لا يعير «الزكاة» أهمية خاصة بقدر ما يبحث عن حلول حديثة تقوم على دور الدولة المباشر.

الاقتصادي للاشتراكية الشعبية عموماً والاشتراكية الاسلامية خصوصاً، وقد تحدث السباعي في أكثر من مكان عن الاشتراكية كـ«مذهب اقتصادي» يهدف إلى محو استغلال الانسان للانسان وتجاوز التخلف يعتمد الإصلاح الزراعي والتأميم والضريبة التصاعدية وانتزاع رأس المال الكبير من أيدي الرأسماليين الكبار رغماً عنهم و«دون رضى منهم» و«إشراف الدولة على فعالية الفرد الاقتصادية ومراقبتها» وتدخل الدولة في تحديد الأسعار... الخ، كوسائل لتحقيق هذا الهدف، وإذا قشرنا الاشتراكية الاسلامية، كما يصوغها السباعي، من تمويهاتها الأيديولوجية فإن ما يبقى منها فعلاً هو نواتها الطبقية المعبرة عن مصالح الفئات الوسطى، وهي النواة نفسها التي صاغ السباعي أيديولوجيتها الشعبوية، التي توهمت نفسها اشتراكية. غير أن هذه التمويهات نفسها ضرورية لإبراز الطابع الشرقي الاستبدادي للشعبوية والذي تميز بالتناقض ما بين التقدم الاجتماعي والديمقراطية. بل إن السباعي يعتبر أن الملكية الشرقية الآسيوية للأرض، والتي تقوم على «مبدأ ملكية الدولة لرقبة الأرض» ملكية اشتراكية بمعنى الاشتراكية الحديثة الذي «طبقته روسيا في الربع الأول من هذا القرن» (إشارة منه إلى ثورة اكتوبر). من هنا يرى أن «كل مطلع على حقيقة الاقطاع في الاسلام، وحقيقته عند الغربيين يجزم بأن الاسلام لا يعرف نظام الاقطاع الغربي ولا يقره، ولم يقع في حضارته مثل ذلك النظام» وبذلك فإن «ادعاء أن الاسلام أقر الاقطاع جهل يستحق الازدراء وتضليل»(٥٢). إذ إن الحل الاسلامي لمشكلة الأرض، والذي اتبعته الدولة الاسلامية في أوائل قيامها، يقوم على حد تعبير السباعي على أحد طريقين:

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

١ - «إما نقل ملكيتها إلى الدولة على أن يكون عمالها الزراعيون أجراء عليها».

٢ - «وإما تقسيمها إلى ملكيات صغيرة بين عمالها حتى يصبحوا جميعاً مالكين لها، وتزول معالم الملكيات الكبيرة وآثارها المفجعة»(٥٣).

فالاقطاع بمعنى الملكية الاقطاعية الخاصة للأرض لا وجود له في الاسلام، إذ إن تعريف الاقطاع في الشريعة هو «تمليك الإمام أرضاً لا مالك لها، لانسان يقوم بعمارتها واستغلالها على أن يتم ذلك خلال مدة معينة... فإن انقضت ولم يفعل شيئاً من ذلك استردها الإمام منه وأعطاها لغيره»(٥٤). لا إنه «إذا كانت ملكية الأفراد تؤدي إلى ظلم الشعب أو فئة منه، كان من المصلحة انتزاع هذه الملكية أو تحديدها، وكان الأخذ بذلك «استصلاحاً» تفعله الدولة من قبيل السياسة الشرعية وهي حق الدولة في فعل كل ما فيه مصلحة للناس»(٥٥).

من هنا يتساءل السباعي في ضوء ذلك: «ما هو موقف الاسلام من التأميم؟ تأميم الصناعات؟ تأميم المرافق العامة؟ تأميم الأرض وما أشبهها؟» و«هل يجوز للدولة أن تحدد الملكية الزراعية بحد معين، إذا حتمت مصلحة المجتمع هذا التحديد؟»(٥٦).

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٤٧، وقد سبق للسباعي في عام ١٩٥٠ أن واجه كبار الملاك بهذا التعريف الذي يقوم على أن «رقبة» الأرض أو ملكيتها للدولة في حين إن «حيازتها» أو «التصرف» بها هي للمزارع وبالتالي يحق للدولة في أي وقت أن تؤمم الأرض دون رضا «المتصرف» ورغماً عنه، خصوصاً إذا لم يهتم «المزارع» بالأرض أو ظلم فلاحيها كما هو حال الاقطاعات الكبيرة في الخمسينات في سورية.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٦٢ - ١٦٣. كان السباعي من المقتنعين على نحو مطلق بأن الملكية الكبيرة تقوم على استثمار الفلاح وظلمه. من هنا رفض اعتبار مظاهر «التدين» لدى بعض الاقطاعيين كأساس لاعتبارهم أناساً مؤمنين، عادلين، وأكد باستمرار على الطابع الطبقي للملكية الاقطاعية.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٥٩ - ١٦٥.

يطرح السباعي في هذه التساؤلات إشكاليات الاشتراكية الشعبوية، المعادية للاقطاعية والرأسمالية الكبيرة في آن واحد، وهو تفسير شعبوي للاسلام «إن التأميم وقع في الاسلام تشريعاً وعملاً وقضاء»(٥٧). فإذا كانت المصلحة العامة تحتم التأميم وفيه دفع الظلم والضرر عن الناس، أو عن فئة كبيرة منهم، كان التأميم واجباً في تلك الحالات، بما في ذلك «جواز انتزاع الملكية بغير رضى صاحبها». والتأميم لدى السباعي هو «انتزاع الملكية بغير رضى صاحبها» ومن هنا وفي ضوء الجواز التشريعي للتأميم يؤكد السباعي على حق الدولة في تحديد الملكية الزراعية، «بحيث يملك الفلاحون ما يزرعونه من الأرض منذ مئات السنين»(٥٨). فليس «للانسان أن يملك ما يشاء من الأرض... بل هو مقيد بمصلحة الجماعة، وليس في الاسلام حق لا يخضع لمصلحة الجماعة»(٥٩). غير أن السباعي، وبحكم تمثيله الأيديولوجي لمصالح الفئات الوسطى وانحيازه الكامل لها، فإنه يرى أن تحديد الملكية الزراعية في سورية ليس جائزاً وحسب بل هو واجب على الدولة: «خاصة بعد أن رأينا بأعيننا الآثار الاجتماعية السيئة للملكيات الزراعية الكبيرة: من إهمالها وعدم استفادة الدولة من إنتاجها كما ينبغي بالنسبة إلى مساحاتها الواسعة، ومن انحطاط المستوى المعاشي للفلاحين الذين يعمرونها بجهودهم، ومن استبداد المالكين الكبار بشؤون معيشتهم وكرامتهم»(٦٠).

وتتحدد الوظيفة الاجتماعية لـ«التأميم» في خطاب السباعي أن ينتفع منه «سواد الشعب» أي الفئات الوسطى وملاكوها الصغار الذي يضعهم السباعي تحت اسم «أصحاب الحاجات والثروات

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٦٣.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٦٩.
(٦٠) المصدر نفسه، ص١٦٨ - ١٦٩.

القليلة» الذين هم «أولى بالانتفاع بالمصالح المؤممة»(٦١). من هنا يضفي السباعي على قانون الإصلاح الزراعي، الذي صدر عام ١٩٥٩، شرعية دينية لا لبس في وضوحها ومباشرتها حيث يؤكد: «لهذا كله نرى أن تحديد الملكية الزراعية لقانون كقانون الإصلاح الزراعي، الذي صدر في مصر أولاً، ثم في اقليمنا (الشمالي) ثانياً أمر تجيزه مبادىء التشريع في الاسلام والواقع التاريخي للحكم الاسلامي، بل إن واقعنا الحاضر، ووجوب رفع الظلم ورد الكرامة إلى الفلاحين في أراضي الملكيات الكبيرة، يجعل هذا التحديد واجباً من أهم واجبات الدولة»(٦٢). غير أن السباعي لم يفتح الباب الأيديولوجي الاسلامي لاستيعاب الإصلاح الزراعي وحسب، بل وفتح الباب، أيضاً، للقول بـ«تأميم الصناعات وتأميم المرافق العامة» قبل صدور قانون التأميم الناصري بعامين على الأقل (صدرت مراسيم التأميم في تموز ١٩٦١). وبذلك فإن السباعي كان من أبرز أيديولوجيي الإصلاح الزراعي والتأميمات، وهي التحولات التي أطلقت عليها الفئات الوسطى في أواخر الخمسينات ومطلع الستينات اسم «التحويل الاشتراكي» واسم «الاشتراكية» والتي لم تكن سوى انتقال من الدولة التعددية - الليبرالية (وكانت الدولة السورية منذ الاستقلال إلى عام ١٩٥٨ قد انتهجت سياسة ليبرالية اقتصادية بالمعنى الدقيق التنافسي للكلمة أي بمعنى: دعه يعمل، دعه يمر) إلى دولة شعبوية تقوم على رأسمالية الدولة والنظام العقائدي على طريقة الاتحاد القومي الذي استعار عبد الناصر شكله من الديكتاتور البرتغالي سالازار.

إن التناقض ما بين التقدم الاجتماعي والديمقراطية قد صبغ التجربة الناصرية خصوصاً، وتجربة طريق التطور اللارأسمالي عموماً. وقد

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

عبر السباعي نفسه عن هذا التناقض إلى حد بعيد، ففي الوقت الذي كان فيه راديكالياً على مستوى التقدم الاجتماعي، فإنه كان محافظاً على مستوى الموقف من إشكالية الديمقراطية، التي سبق أن أتاحت له مهاجمة الاقطاعية في برلمان ١٩٤٩. فقد كان تصوره للدولة محافظاً لا ديمقراطياً يقوم على مفاهيم: أهل الحل والعقد، الشورى، حرية نقد الحاكم، عدم إطاعة الحاكم إذا أمر بمعصية، حرية التظلم إلى رئيس الدولة. ولم يسع السباعي، وهو الذي يعتبر نفسه اشتراكياً اسلامياً في مرحلة انقسام العالم إلى اشتراكي/ديمقراطي متصارعين إلى تفسير ديمقراطي لهذه المفاهيم. إذ من المؤكد أن إشكالية الديمقراطية لم تفرض أي تأثير مفهومي عليه. وبمعنى آخر لم يدرك السباعي ـ شأنه شأن عبد الناصر وأيديولوجيي الفئات الوسطى ـ الصلة العميقة ما بين التقدم الاجتماعي والديمقراطية. فقد دافع عن تقدم اجتماعي تقوده الدولة ممثلة في رئيس «ذي صلاحيات واسعة» مقابل «جمهور» يتمتع بـ«حرية نقده»، «في حدود الأدب الاسلامي والمصلحة العامة». أما مصلحة الفرد التي ادعى السباعي أن اشتراكيته الاسلامية تتميز في ضمانها عن الاشتراكية الشيوعية، فقد كان تحقيقها يحتاج إلى مؤسسات مستقلة ما بين الأفراد والدولة، وهو الأمر الذي لم يفطن إليه السباعي، بحكم الطابع الموضوعي للتناقض ما بين التقدم الاجتماعي، والديمقراطية في وعي الفئات الوسطى وخصائصها الطبقية وهو الوعي الذي لم ينطلق في تصوره للتقدم الاجتماعي من مقدمات تنويرية بل من مقدمات ما قبل مدنية، لا تقيم وزناً لأولوية القيم الديمقراطية والانسانية في العلاقات الاجتماعية على أية قيم أخرى.

■ السباعي والنمط الستاليني للاشتراكية

تكمن المفارقة في أن السباعي الذي لم يولِ إشكالية الديمقراطية اهتماماً ما، هو نفسه من ألد أعداء التطبيق الستاليني للاشتراكية،

والذي كان يسميه انسجاماً مع زمنه بالشيوعية، وبمعنى آخر، تكمن المفارقة في أن السباعي ينقد التوتاليتارية الستالينية من موقع توتاليتاري اسلامي. فلقد عامل الشيوعية بوصفها عقيدة، ولم يرتض، وهو الاسلامي المخلص، أن تكون العقيدة الشيوعية بديلة عن العقيدة الاسلامية. وقد حاور السباعي بهذه الروح موظفي الخارجية السوفياتية في صيف ١٩٥٧. لقد أشار إلى البرجوازية البيروقراطية التي اغتنت في ظل الدولة السوفياتية إبان الحرب العالمية الثانية، ولم يدرك أن عبادته للدولة تنتج حتماً أنماطاً أخرى من هذه البورجوازيات. غير أن هذا لا ينفي في الوقت نفسه أن موقف السباعي من الشيوعية قد اتسم بالرحابة والتحرر. فقد كان يفهم من الشيوعية، آنذاك، معنى العقيدة، وهو المعنى السائد في صفوف ماركسيي الخمسينات العرب، لا سيما السوريين منهم. من هنا دافع عن أقصى درجات التعاون السياسي والاقتصادي مع الاتحاد السوفياتي، في الوقت الذي كان فيه خصماً لدوداً وعقائدياً للشيوعية من حيث إنها عقيدة. ويشبه موقف السباعي هنا موقف القوميين العرب، الذين عانوا من مفارقاته نفسها. فكيف يحدد السباعي موقفه من «الشيوعية»؟

ينظر السباعي إلى الشيوعية من جهات ثلاث: العقيدة، والنظام الاقتصادي الاشتراكي، والدولة الكبيرة.

١ ـ أما الشيوعية كعقيدة، فقد نظر إليها باستمرار على أنها بديل إلى العقيدة الاسلامية. من هنا رفضها في أسسها وجوهرها «كعقيدة ذات فلسفة مادية تنكر الروح وما وراء المادة». غير أنه يتصور الموقف المعرفي الاسلامي من الشيوعية قائماً على أساس الحوار «أن يفندها بالحجة والمنطق»[٦٣]. ويعتبر السباعي إن ثورة الشيوعية في الاتحاد السوفياتي على الدين هي نتاج

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٨.

اجتماعي محدد «لأن الدين كان، حينئذٍ، يمثله رجال سخّروا أنفسهم لخدمة قيصر والاقطاع ضد مصلحة الشعب»[٦٤]. وهو الأمر الذي لم تعانه بلغاريا، على حد تعبيره، من حيث إن «الكنيسة الأرثوذكسية السائدة في بلغاريا... كانت تشارك في الحركات الوطنية طيلة الاحتلال التركي»[٦٥]. من هنا ينطلق السباعي من أن الاسلام من حيث إنه بتصوره «لاهوت تحرير»[٦٦] حرك الثورة الجزائرية ضد الفرنسيين، هو العقيدة الصالحة لتحرر العربي من الاستعمار الغربي، وليس العقيدة الشيوعية، إذ «إن الاسلام الذي يعتنقه ٩٨٪ من الشعب العربي له مبادىء واضحة صريحة لا يعيش معها اقطاع ولا ظلم اجتماعي. حتى الدين المسيحي في بلادنا لم يقف موقف التأييد للظلم الاجتماعي، كما كان الأمر في العهد القيصري»[٦٧]. وبهذا الفهم العقائدي للشيوعية (وهو فهم مبرر تاريخياً) يؤكد السباعي «أن بلادنا لن تختار الشيوعية عقيدة وعندها أديانها ولها شخصيتها وماضيها وطموحها»[٦٨].

٢ ـ أما الشيوعية كنظام اقتصادي اشتراكي، على حد تعبير السباعي فإنه اعتبرها مذهباً اشتراكياً كسائر المذاهب الاشتراكية الأخرى، ولما كان يعتبر الاسلام اشتراكياً فإنه نظر إلى أن «هدف الاشتراكية على اختلاف مذاهبها هو منع الفرد من استغلال رأس المال للإثراء على حساب الجماهير وبؤسهم وشقائهم، وإشراف الدولة على فعالية الفرد

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٦٦) تصور السباعي الاسلام كـ«لاهوت تحرير» أو «كسلاح معنوي يدفع الجماهير إلى الاستشهاد والكفاح ضد الاستعمار».
(٦٧) السباعي، المصدر نفسه، ص ١٦.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

الاقتصادية ومراقبتها له، وتحقيق التكافل الاجتماعي... الخ». ويرى السباعي أن هذا الهدف في صلب مبادىء الاسلام إذ «لا أعتقد أن واحداً ممن يعرف الاسلام ويفهم روحه على وجهها الصحيح ينكر أن الاسلام قد وضعه نصب عينيه». ويبدو السباعي هنا، وكأنه يتحدث عن طريق اسلامي لتحقيق هذا الهدف، الذي تشترك معه فيه الشيوعية، كمذهب اشتراكي وحسب، وليس من حيث إن الاشتراكية العلمية صحيحة وما عداها مزيف وباطل. من الواضح أن السباعي ينظر الى الاشتراكية العلمية في ضوء زمنه كعقيدة وليس كمنهج علمي. ومن هنا يؤكد السباعي: «ننظر إلى الشيوعية كنظام اقتصادي اشتراكي، يسعى إلى تحقيق العدالة بين طبقات الشعب، ومنع تحكم المال ووسائل الانتاج في العمل والعمال على أسلوب خاص». ويرى السباعي أن الاسلام «في ذلك لا يحارب الشيوعية في كل اتجاهاتها الاشتراكية». ويضيف «لا ضير على كل من الاسلام والمسيحية أن تتفق مع الشيوعية في أهدافها الانسانية النبيلة، وإن كانت لا تسلك لذلك طرقاً لا تقرها المسيحية، أو لا يقرها نظام الاسلام الاشتراكي»[٦٩].

٣ ـ أما «الشيوعية كدولة ذات قوة وأهداف سياسية» فقد أعلن السباعي بوضوح منذ عام ١٩٤٨ على الأقل، دفاعه عن أقصى درجات التعاون الاقتصادي والسياسي معها ممثلة في «الاتحاد السوفياتي، في مواجهة الاستعمار الغربي». وقال مصطفى السباعي بنبرة «شيخ أحمر»: «نعتزم التوجه إلى المعسكر الشرقي إذا لم ينصفنا الديمقراطيون.. ونجيب أولئك الذين يقولون إن المعسكر الشرقي هو عدونا متى كان المعسكر الغربي صديقاً لنا، إننا سنربط أنفسنا بروسيا ولو كانت

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

الشيطان نفسه»[٧٠]. وبمعنى آخر أدرك السباعي (وهو المرشد العام لجماعة الاخوان المسلمين) الدور الاستراتيجي الدولي الحاسم للاتحاد السوفياتي في دعم حركة التحرر الوطني العربية في زمن السنوات الحارة لـ«الحرب الباردة». إذ ارتبط عداؤه للرأسمالية بعدائه للغرب حيث يؤكد «لا لقاء بين اشتراكية الاسلام وبين الرأسمالية ـ كواقع سياسي ـ لأن الرأسمالية الغربية ملوثة بدماء الشعوب، وهي الباعث الأول للاستعمار تفوح من أردانها روائح الاستعباد واللصوصية والاستغلال، فلا لقاء بين الاشتراكية الاسلامية وبين الرأسمالية في مجال ما لا في مذهبها الاقتصادي ولا في واقعها السياسي»[٧١].

■ القطيعة «الجهادية» مع الاشتراكية الاسلامية

تقوم الفرضية المنطقية على أن منهج السباعي يجب أن ينتج في وعي «الاسلاميين» (ونميزهم هنا عن المسلمين العاديين) وعياً متحرراً، إلا أن المفارقة تظهر في أن مدرسة السباعي السياسية وهي الاخوانية، قد أنتجت أكثر الاسلاميين تعصباً وتزمتاً وانقلاباً على اشتراكية الاسلام نفسه، ولا يصح منهج السباعي نفسه لتفسير ذلك بل لا بد من تفسير الاتجاه الجهادي في جماعة الاخوان المسلمين في سورية بالحقل الاجتماعي المحدد الذي أنتجه. وبمعنى آخر تنهض قطيعة حقيقية ما بين منهج الاخوان التقليدي للسباعي والمنهج الجهادي الانقلابي لسعيد حوى (مرشد التيار الجهادي في إطار جماعة الاخوان المسلمين في السبعينات في سورية). وهي قطيعة لا تتجلى أيديولوجياً في طريقة فهم الاسلام وحسب، بل وفي الطريقة الحركية لممارستها في مجتمع جديد. وبمعنى آخر،

(٧٠) أورده باتريك سيل، **الصراع على سورية**، ترجمة سمير عبده ومحمد فلاحة، (دمشق: دار طلاس، ١٩٩٢)، ص ١٢٩.

(٧١) السباعي، المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

انطلق السباعي في منهجه من أن الكون الذي خلقه الله مسخر لخدمة الانسان في ضوء مصالحه الاجتماعية، في حين إن المنهج الجهادي ينطلق من أن الكون والانسان وكل ما عليه مسخر في خدمة الحاكمية الإلهية. ومن هنا كان أقصى ما يمكن أن يطالب به السباعي هو تطبيق الشريعة (وهو مبدأ لم يقترحه صراحة وإنما عبر اشتراكية اسلامية) في حين إن التيار الجهادي يتجاوز هذا المبدأ إلى «حاكمية الله» التي تصور الاسلام ثيوقراطياً معادياً للتطور الاجتماعي، ولكل ما تحتمه الحياة من تطور. وفي الوقت الذي أيد فيه السباعي. وبحماسة مخلص، تكيف الاسلام مع هذا التطور فإن التيار الجهادي يؤكد عداء الإسلام لأي نوع من التطور ويكفر المجتمع برمته. وإذا كان السباعي يرى المقاطعة الأدبية لـ«الذين يتخلفون عن الاشتراك في الجهاد المشروع دون أن يكون لهم عذر في هذا التخلف» فإن الجهاديين يرون التكفير. وإذا كان السباعي يقر بتعددية اسلامية قائمة على مدارس فكرية متعددة، بما فيها «ما يمس بالعقيدة الاسلامية»[٧٢] أسوة بالتاريخ الاسلامي فإن الجهاديين يكفرون هذه التعددية، ويدعون إلى فهم موحد للاسلام على أساس منهجيتهم في فهمه. وإذا كان السباعي يرى أن الرد على المدارس، التي تمس بالعقيدة يجب التصدي لها «بالرد وبيان زيفها وبطلانها بالحجة والبرهان... وميدان هذا النقاش هو الكتب والحلقات والمجالس العلمية فحسب، لا السيف ولا السجن»[٧٣] فإن الجهاديين يدعون، بصوت سعيد حوى، إلى استئصال كل من يعتبرونه خارج الاسلام أو لا يطبقه بالحذافير التي ينصون عليها. لقد كان السباعي يبدي خجله من أن المأمون والمعتصم فرضا رأي المعتزلة في خلق القرآن، ويعتبر ذلك «حادثة واحدة يذكرها التاريخ

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٨٤.

بأسف ومرارة»(٧٤) و«لم يكن ذلك ليقع لولا أن العقل الاسلامي قد بدأ يبتعد عن الحرية العلمية التي أرسى أساسها الاسلام». في حين إن الجهاديين لا يرون الحوار مع خصومهم داخل الدائرة الاسلامية نفسها سوى السجن والسيف! وكان السباعي يتصور المسيحيين في إطار رابطة وطنية قومية تقوم على «الوطني» في حين إن الجهاديين يتصورونهم أهل «ذمة» يجب أن يدفعوا الجزية. وكان السباعي يرى أن «مصالح الناس» هي معيار «تصور الشريعة كلها» في حين يرى الجهاديون أن الشريعة بفهمها الفقهي والسلفي هي معيار مصالح الناس.

■ نحو اتجاه ديمقراطي في الحركة الاسلامية

وإذا كان متاحاً للاسلام عبر ممثل مستقيم له وهو مصطفى السباعي أن يفتح حواراً مع الاشتراكية في عصر الاشتراكية ويخرج بمقولة الاشتراكية الاسلامية، فهل يكون متاحاً، الآن أمام الحركة الاسلامية أن تفتح حواراً مع الديمقراطية في عصر الديمقراطية والتعددية وحقوق الانسان؟ لقد حاور السباعي الشيوعية عندما كانت عقيدة فهل يستطيع اسلامي جديد أن يحاورها أيضاً بعد أن تحررت من عقائديتها؟ اننا نريد ماركسيين واسلاميين وعقلانيين وليبراليين ومستنيرين، أن نتفق على برنامج ديمقراطي ينبذ النزعات الانقلابية، ويحرر الوعي الاجتماعي من العنف والدم، وبمعنى آخر أن يكون كل من الماركسي والاسلامي انسانياً بشرياً يقر، داخل الصراع نفسه بأولية القيم البشرية الانسانية على أية قيم أخرى، وتلك دعوة إلى الصراع لا إلى التعايش لكنه الصراع في المجتمع المدني الذي يتم حسب قول السباعي بـ«الحجة والبرهان» وداخل «الكتب والحلقات والمجالس العلمية» وليس بـ«السيف والسجن». وبمعنى آخر تلك دعوة إلى الصراع في إطار التعددية عنوان عصرنا

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٨٥.

اليوم، أي دعوة إلى «الصراع» في إطار المجتمع المدني الديمقراطي التعددي الذي ما يزال مهمة ملحة وراهنة تنتظر تحقيقها.

٤

مصطفى السباعي: الحركة الاسلامية ما بين الحركة المدنية والحركة الدينية

هل يسمح الاسلام بفهم «علماني» للدولة، يُمكّن الحركة الاسلامية من إنتاج ما يمكن تسميته بنظرية «علمانية اسلامية»؟ وبالتالي هل الحركة الاسلامية حركة دينية أم حركة مدنية؟ وهل دستورها المقترح - على سبيل ما كان ممكناً - للدولة ديني أم مدني علماني؟ وما نوعية العلاقة ما بين الاسلام والمجتمع المدني؟ هل هي علاقة التعايش والتفاعل أم علاقة «التكفير»؟

تلك أسئلة تتجدد باستمرار رغم الضغوطات الكثيفة وإكراهاتها. إذ إن ظلال المعاني التي تجوب أقطار مخزوننا النفسي والسلوكي والمخيالي عن الحركة الاسلامية، هي في جانب من جوانبها، نتاج لهذه الضغوطات. غير أنه رغم هذه الضغوطات التي ما تزال كثيفة ومستمرة، فإنه ما يزال ممكناً مساءلة الحركة الاسلامية عن مشروع حداثتها غير المنجزة، وحوارها عن مدى امكانية إعادة استيعابها من جديد، ما دامت إشكالياتها وأسئلتها لم تحل، أي ما تزال راهنةً وملحة.

ونحن إذ نتطرق إلى ضرورة إعادة فتح الحوار حول مفهوم «الحركة الاسلامية»، فإننا نختار الدكتور مصطفى السباعي. وما يبرر هذا الاختيار ويضفي المشروعية عليه، هو الوزن الاستراتيجي الذي كان

للدكتور السباعي في النشاط النظري ـ الحركي، للحركة الاسلامية الحديثة في الشرق الأوسط، طوال الفترة الممتدة من الأربعينات الى مطالع الستينات التي توفي فيها. من هنا فإننا سنعيد بناء مفهوم السباعي لطبيعة هذه الحركة ووظيفتها.

■ «الاسلام الكنسي» و«الاسلام الحضاري»

لقد تجرأ الدكتور مصطفى السباعي ـ أحد الآباء المستنيرين الكبار لهذه الحركة ـ في الخمسينات على وصف نظرية «تطبيق الشريعة» دون تردد، بالنظرية «العلمانية»، وما نسميه اليوم بالجرأة كان بالنسبة إلى السباعي طبيعياً، ينطلق على المستوى الميتا ـ نظري من أن الاسلام علماني بطبيعته. لقد مكّنته هذه الجرأة ـ كما يمكن أن نصفها اليوم ـ من الدفاع عن الدستور المدني السوري (الذي أقرته «الجمعية التأسيسية» السورية عام ١٩٥٠)[1] وهو دستور علماني ليبرالي حديث بالمعنى العميق للكلمة، وأكثر تقدماً من أي دستور «شعبوي»، بل ومن اعتباره أرقى الدساتير القائمة اسلامية، وحرص السباعي إبان مناقشات الجمعية التأسيسية ومداولاتها على التأكيد بأن المادة التي تنص على أن «دين رئيس الجمهورية الاسلام» لا تتناقض مع المحتوى العلماني للدستور، إذ إن النص على هذه المادة لا ينطلق من مفهوم «الاسلام الكنسي» على حد تعبيره بل من مفهوم «الاسلام الحضاري» الشامل للأمة برمتها على مختلف أديانها وعناصرها ولغاتها، أي من مفهوم الهوية الحضارية.

فالسباعي الذي كان ينظر إلى الطابع «الكهنوتي» للسلطة «المشيخية» المسيطرة، ويرى فيها نوعاً من السلطة «الروحية» «الكهنوتية» الغريبة عن طبيعة الاسلام «العلمانية» لم يكن يتصور

(١) أنظر: الدستور السوري، الجمعية التأسيسية في جلستها المنعقدة في الخامس من أيلول/ سبتمبر ١٩٥٠، مطبعة المعارف، حلب.

الحركة الاسلامية التي كان من آبائها الكبار، حركة دينية بل حركة مدنية بالمعنى الدقيق للكلمة، يشكل التوافق مع «المجتمع المدني» أساس فعاليتها. هنا تحديداً ومن لحظتنا الراهنة في التسعينات، يبدو لنا تصور السباعي كم كان مهدوراً! وكم كان مشروعاً ممكناً لحداثة غير منجزة في الوعي الاسلامي. إذ إن المنطلق الأساسي للسباعي هو في تفاعل الاسلام مع «المجتمع المدني»: لا «تكفيره».

يفسر ذلك تمييز السباعي وبالحرف الواحد ما بين «الاسلام بمفهومه الديني الكنسي» «الاسلام بمفهومه العبادي الذي يقتصر على المسلمين وحسب» و«الاسلام بمفهومه الواسع»[٢]. إذ بحث في الاسلام عن ممكنات «فلسفة قومية»[٣] شاملة، لا فرق لديها بين «أديان (الناس) ولغاتهم وعناصرهم». وبمعنى آخر أبرز السباعي مفهوماً مطوراً للاسلام هو مفهوم «الاسلام الحضاري». إن هذا الطابع الحضاري المدني للاسلام هو الذي حدد مفهوم السباعي للحركة الاسلامية بوصفها حركة مدنية لا حركة دينية، من هنا يرى في ضوء هذا المفهوم، أن «الاسلام في تشريعه: مدني علماني، يصنع القوانين للناس على أساس من مصلحتهم وكرامتهم وسعادتهم، لا فرق بين أديانهم ولغاتهم وعناصرهم»[٤]. فالدولة الاسلامية بالنسبة إليه تتنافى كلياً مع الدولة الدينية، إذ لا مكان حسب خطابه للدولة الدينية في الاسلام. ويعني السباعي بذلك أن الاسلام خالٍ بطبيعته من «الكهنوت»، ولا يحتمل وجود «رجال دين» فيه يضطلعون بمهام السلطة الروحية. ينسجم السباعي في ذلك مع الموقف المستنير لجماعته الحركية التي نفت في ميدان فهمها للدولة أي ممكن لـ«تحكيم الشيوخ المعممين في شؤون

(٢) مصطفى السباعي، **دروس في دعوة الاخوان المسلمين**، منشورات قسم الطلاب، دمشق ٢٥ كانون الثاني/يناير، ١٩٥٥، ص ٢٠.
(٣) السباعي، المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٨.

الحياة... إذ إن الشريعة الاسلامية لا تقتضي عمائم وشيوخاً، لأن الاسلام لا يعرف هيئة دينية معينة تتولى السلطة»[٥]. فهو «لا يتطلب وساطة» لأنه «حرر العبادة من الوساطة بين العابد والمعبود، وجعلها صلة مباشرة بين العبد وربه»[٦].

■ «الشيوخ المعممون»

يثير ذلك نوعية العلاقة ما بين الحركة الاسلامية الحديثة والمؤسسة «المشيخية» التي تحولت إلى جهاز من أجهزة «السلطان». لا يدع السباعي مجالاً للشك في أن المؤسسة «المشيخية» في تميزها من حيث هي مؤسسة «فقهية»، عاجزة بحكم تقليديتها وامتثاليتها عن إيجاد حلولٍ نظرية للمعضلات التي تواجه المجتمعات الاسلامية الحديثة. حيث يرى السباعي أن الجهاز ««المشيخي» «الفقهي» يؤمن بأن في الاسلام حل هذه المشكلات إيماناً غيبياً، ولكنه لا يعرف كيف يحلها، ويظن أن من الممكن تطبيق الاسلام بنفس الأشكال التي طبقت في عصر الخلفاء الراشدين»[٧]. ومن هنا يرى السباعي أن هذا الجهاز لم يكن لديه سوى سلاح «الاتهام بالكفر والإلحاد»[٨] ضد خصومه، في حين يجب التساؤل الجدي: «كيف يجوز لهم (= أكثر فقهاء الشريعة وعلمائها على حد كلام السباعي نفسه) أن يتصدوا للوعظ والإفتاء والتحدث باسم الشريعة»[٩] إذ «كل ما

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٦ - ٥٧.

(٧) السباعي، **اشتراكية الاسلام**، ط ٢ (دمشق: مؤسسة المطبوعات العربية، ١٩٦٠)، ص ٣٧٩ - ٣٨٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٨١، يرى السباعي هنا أن الحركة الاسلامية الحديثة هي نتاج الصراع ما بين الفئة التي «اتجهت إلى الحضارة الغربية تنشد عندها الحل» وبين الفئة «الفقهية». وإذا كانت الفئة الأولى تتهم الثانية بالرجعية والجمود فإن الثانية تتهم الأولى بالكفر والإلحاد. لهذا توجب نشوء حركة مدنية اسلامية حديثة تتجاوز كلاً من الفئتين. وهذه الحركة - القوة الثالثة - هي التي يعتبر السباعي نفسه ناطقاً باسمها.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٨٧.

يقدمونه للناس قولهم إن الرجوع إلى الاسلام هو الذي ينقذنا من مشكلاتنا؛ ولكن كيف؟ وإلى أي مدى؟ وما هو رأي الاسلام في المشكلات التي لم يعرفها السلف في عصور الخلفاء الراشدين فما بعدهم؟ اللهم لا شيء»[١٠].

تبدو الحركة الاسلامية الحديثة في هذا السياق، وكأنها مدعوة إلى تفكيك سلطة الجهاز «المشيخي»، وتحرير الوعي الاجتماعي لـ«الجمهور الاسلامي» على حد تعبير السباعي من تسلطها، إن الحركة الاسلامية بهذا المعنى ليست حركة «شيوخ معممين» بل حركة مثقفين اسلاميين حديثين، منخرطين في «مجتمعهم المدني» وتناقضاته، يدعون إلى الاسلام بـ«الحكمة والموعظة الحسنة» وليس بأسلحة «الاتهام بالكفر والإلحاد». من هنا يرى السباعي أن هؤلاء الفقهاء، وهم أكثر فقهاء الشريعة وعلمائها «صدوا الناس عن دين الله من حيث يتصدون للدعوة إليه والدفاع عنه»[١١].

بل ان السباعي يشكك في مدى «اسلامية» المعرفة الفقهية والذهنية التي يحملها هؤلاء، حيث يمسخون الشريعة إلى «هذه النصوص والآراء الفقهية التي وضعت في عصور متأخرة، والتي لا يتلاءم كثير منها مع مشكلاتنا الحاضرة، ولا ينسجم مع روح الشريعة السمحة». و«أبعد من هذا أنهم يحاربون كل اتجاه لحل هذه المشكلات على ضوء مبادىء الاسلام ومقاصده العامة.. إنهم يحاربون هذه الحلول في هذا الاتجاه مستمسكين بنصوص للفقهاء أو لبعضهم حين جمد العقل الاسلامي ورانت البدع على المجتمع الاسلامي، ونسيت مقاصد التشريع»[١٢]. «ثم هم يقيمون وزناً كبيراً لنصوص الفقهاء المتأخرين فيعتبرونها شريعة منزلة لا يجوز

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٠.
(١١) المصدر نفسه، ص ٣٨٧.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٠.

العدول عنها ولا مخالفتها ولا الرد على قائلها مهما خالفت روح الشريعة ومقاصدها العامة. ثم هم يغفلون التطور الذي طرأ على المجتمع الاسلامي في هذه العصور، بعد أن مضى عصر أولئك الفقهاء، إن التفقه في دين الله يحتم عليهم أن يعالجوا ما تطور من أوضاع المسلمين على ضوء مبادىء الشريعة ونصوصها لا على ضوء نصوص فقهية اجتهادية نشأت في جو خاص وعصر خاص وتفكير خاص»[١٣].

■ مناهضة «الإكليركية»

لقد أكثرنا من الاستشهادات التي تبين موقف السباعي من الجهاز «المشيخي» كي نبرز ما تحمله شحنتها الباطنة من نبرة مناهضة لـ«الاكليركية» الاسلامية. ففي هذه النبرة تتضح درجة من درجات النبرة «العلمانية» الخاصة بالاسلام. وبمعنى آخر إذا ما كان الاسلام بطبيعته علمانياً خالياً من السلطة الروحية لـ«رجال الدين»، ولا يقيم أية واسطة ما بين المؤمن وربه، فإن الاسلام المشخص ـ الواقعي، أي إسلام المسلمين، يبدو محكوماً إلى حد بعيد بسلطة الجهاز «المشيخي» الذي هو نوع متميز من أنواع «الكهنوت» على نحو ما، ما دامت هذه السلطة متسيدة على الوعي الاجتماعي ومتحكمة إلى حد بعيد بحركاته ومواقفه من المجتمع. يساعدنا ذلك على الاستنتاج ضمناً أن الحركة الاسلامية الحديثة كما يتصورها السباعي مدعوة إلى خوض معركتها «العلمانية» الخاصة، في حقلها الخاص المتميز، حقل الاسلام نفسه، أي تحرير الوعي الاسلامي من السلطة المعرفية والروحية للجهاز «المشيخي» الذي يتوسط بمعرفته «الفقهية» الامتثالية، ما بين المؤمن وإيمانه، عبر تصويره أن حله النظري للمشكلة هو الحل الاسلامي لها. وإذا ما حاولنا تطوير هذا الاستنتاج إلى نهاياته المنطقية الممكنة، فإن هذا يمكن أن يعني

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

اسلاماً خالياً من سلطة «رجال الدين» ولا يعترف بأي مظهر «كهنوتي» لمجتهديه، يجد دائرة تأويله وتفسيره والاجتهاد فيه واستنباط الأحكام منه، في المبادرة العقلية والذهنية للفرد المؤمن الذي يقوم بفتوى ذاتية لا توسط لـ«رجال الدين» فيها.

يفضي ذلك في الواقع ـ موضوعياً ـ إلى نوع اسلامي متميز من أنواع «العلمنة» (سيكون أمامنا مهمة البرهان عليه). إن هذا النوع الاسلامي الخاص من النبرة «العلمانية» المعادية لـ«الاكليركية» الذي نجده لدى السباعي، يرشح الحركة الاسلامية الحديثة لأن تكون حركة مدنية من طراز خاص. إذ إن تناقض المثقف الاسلامي الحديث مع المؤسسة «الفقهية» شبه الكهنوتية، هو تناقض جذري يمس فهم الاسلام بحد ذاته، فما هي أسس فهم الحركة الاسلامية الحديثة للاسلام؟ ولوظيفته الاجتماعية كما يتصورها السباعي؟

■ الأسس النظرية للحداثة الاسلامية

إن السباعي مؤمن، ولهذا فإنه يقر بالأحكام «التيولوجية» المسبقة، وهذا طبيعي، إلا أن السباعي لا يقر إطلاقاً أن هذه الأحكام تدخل في دائرة المستحيل التفكير فيه أي الـ Impensable. وبمعنى آخر فإنه يرى أن الاسلام يطلق العنان للمنهجية العلمية في التفكير حتى في ما ترسخ على أنه مستحيل التفكير فيه.

ومن هنا فإن النظام «التيولوجي» الاسلامي قابل بالنسبة إليه للمعرفة العلمية أي للمعرفة الدنيوية الزمانية. وهي بالنسبة إلى السباعي معرفة تعتمد «أسس العلم التجريبي»[١٤] بشكل ينفتح فيه «أمام العقل طريقة البحث العلمي المجرد من كل قيد يحول دون انطلاقه»[١٥]. إن ما هو مهم في تشخيص السباعي هنا هو التقاطه لذلك الرابط العميق ما بين «العقلانية» بالمعنى الذي يطرحها

(١٤) السباعي، **دروس في دعوة الاخوان**، ص ١٧.
(١٥) السباعي، **اشتراكية الاسلام**، ص ٨١ - ٨٢.

و«الدنيوية» أو «الزمانية» أي بكلمةٍ محددة «العلمانية». وبمعنى آخر لا يقيم السباعي تناقضاً ما بين «العلمانية» (= نسبة إلى علم) و«العلمانية» (= نسبة إلى عالم أو دنيا) بل يرى أن مرجع إنتاج الفهم الاسلامي لأفكاره وحلوله هو الدنيا، في ضوء المقاصد العامة للشريعة أو روحها. وبالنسبة إلى السباعي لا تختلف الشريعة هنا عن المصلحة/الحياة الدنيوية. وبمعنى آخر ينطلق السباعي ضمناً من مسلمة ميتا ـ نظرية هي: لا تناقض بين الاسلام ـ الدين والدنيا. وفي ضوء هذه المسلَّمة يذوِّب الشريعة في الدنيا ويعني ذلك بالنسبة إليه أن «الاسلام في تشريعه مدني علماني يضع القوانين للناس على أساس من مصلحتهم»[١٦]. وبالتالي على أساس دنياهم. فالدنيا هي المرجع لتأويل الشريعة والاجتهاد فيها لا العكس.

يصبح الاسلام الذي على الحركة الاسلامية الحديثة أن تقدمه للعالم «هو الاسلام الذي تريده الدنيا اليوم»[١٧] فـ«ما دامت معيشة الناس ومعاملاتهم تتطور دائماً وتتأثر باكتشاف الانسان لأسرار الحياة وذخائر الكون فلا مفر من أن تكون العقيدة التي يؤمنون بها، تساير هذا التطور ولا تقف حجر عثرة في سبيله»[١٨]. من هنا يحدد السباعي أسس فهم الشريعة بما يلي:

أولاً: تحقيق مصالح الناس في كل ما يحتاجون إليه، ولا تضيق الشريعة بمصلحة للمجتمع يقر العقلاء والدارسون الشرعيون والاجتماعيون بأنها مصلحة.

ثانياً: تحقيق العدالة بين الناس إذا تعارضت مصالحهم، مهما كلفت العدالة من غرم لبعض الناس.

(١٦) السباعي، **دروس في دعوة الاخوان**، ص ١٨.
(١٧) السباعي، **اشتراكية الاسلام**، ص ٣٨٩.
(١٨) السباعي، **دروس في دعوة الاخوان**، ص ١٣٩.

ثالثاً: تحقيق التطور الاجتماعي الصالح في المجتمع الانساني، فلا يقف الاسلام في وجه تطور ما في مختلف نواحي الحياة الاجتماعية، إذا كان هذا التطور نتيجة محتمة لتطور الفكر أو العلم أو ضرورات الحياة. هذه هي المبادىء الثلاثة التي نعتقد أن نصوص الشريعة كلها تقوم عليها وتؤيدها وتدعو إليها، فكل اجتهاد، وكل رأي، وكل نص فقهي يصطدم مع مبدأ من هذه المبادىء فهو مرفوض عندنا أياً من كان قائله، لأنه ينافي روح الشريعة ورسالتها الاجتماعية في الحياة[١٩].

يعني ذلك أن هذه المبادىء والأسس الميتودولوجية تتيح فهماً «مدنياً» «دنيوياً» «علمانياً» للاسلام، ينتجه الناس في ميدان علاقاتهم الاجتماعية وعلى أساس من مصلحتهم الدنيوية نفسها. وبمعنى آخر فإن الدنيا - عالم المصلحة - التطور الاجتماعي - تطور الفكر والعلم والحياة هي مرجع تأويل الشريعة بوصفها مبادىء عامة، تتحدد غايتها بتشريع الأحكام لأجل مصالح العباد. إن الذهنية المستنيرة للسباعي لا تعارض ما بين الدين والدنيا، الاسلام والمجتمع المدني، النص والحياة، بل ترى أن الدين في خدمة الدنيا، ما دام الله هو الذي خلق الكون وسخّره للانسان. فالأساسي هنا بالنسبة إلى السباعي في إعادة إنتاج الشريعة وفتح باب الاجتهاد الطليق بأحكامها، هو إدراك «مقاصد التشريع»[٢٠] التي يطابقها السباعي مع «مقاصد البشر» و«مصالحهم» و«غاياتهم». ماذا يعني ذلك على المستوى المشخص؟ إذا أخذنا مثالاً مشخصاً لذلك يورده السباعي فإنه التالي: إذا حتمت تطورات الحياة حلاً اشتراكياً لمشاكل المسلمين الحديثة التي لم يعرفها السلف، فإن الاسلام اشتراكي، وقد كتب السباعي في الزمن الذي كانت تبدو فيه الاشتراكية مرشحة لتجديد شباب العالم كتابه الشهير والمستنير

(١٩) السباعي، **اشتراكية الاسلام**، ص ٣٨٣ - ٣٨٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٨٠.

للغاية: «اشتراكية الاسلام». ويعني ما هو اشتراكي بالنسبة إلى السباعي في الزمن الذي فكر فيه، أن الاسلام تبعاً لاستيعابه تطورات الحياة وتغيراتها، يقول بشرعية «التأميم» و«الإصلاح الزراعي».

من هنا لم يختلف المضمون التنموي لاشتراكية السباعي الاسلامية عن المضمون التنموي لاشتراكيات زمنه السائدة. فهذا المثال المشخص يوضح النتائج العملية التي يمكن للحركة الاسلامية الحديثة أن تستنبطها على أسس المبادىء «الميتودولوجية» التي يحددها السباعي لفهم الاسلام. إذ إن الأمر يتعدى هنا حد فهم الاسلام الحديث للاسلام، إلى إعادة إنتاج هذا الفهم في حلول نظرية منسجمة مع مقتضيات ومتطلبات التطور الاجتاعي. فما يحكم فهم السباعي هنا للشريعة = المصلحة هو استيعاب «المجتمع المدني» لا «تكفيره».

■ حداثة اسلامية غير منجزة

تلك هي المعالم الأساسية لما اصطلحنا على تسميته وعلى سبيل الاقتراح بـ«العلمانية الاسلامية». وما يبرر هذا الاقتراح المصطلحي هو أن «العلمانية» بمعناها العميق، لا تقبل اختزالها السائد إلى مجرد دعوة إلى الفصل ما بين الدين (الكنيسة) والدولة، إذ إنها في العمق تعني «الزمانية» «الدنيوية»، أي إن التنظيم الانساني لشؤون العالم مشتق من الدنيا لا من الدين. ويلتقي السباعي هنا على نحو ما مع هذا المعنى العمقي لـ«العلمانية» من حيث مطابقته ما بين الشريعة والمصلحة، والنظر إلى الشريعة كنظام مفتوح قابل باستمرار للانسجام مع مصالح العالم وتطوراته خارج السلطة «المشيخية» شبه الكهنوتية و«توسطاتها» المشخصة، هذه السلطة التي كانت معارضة السباعي لها نوعاً خاصاً من معارضة «الإكليركية» الاسلامية المشيخية المتسلطة. وكي ندرك المعنى العلماني لنزعة السباعي الاسلامية الحديثة، فإن علينا أن نربط فهمه لعلاقة الشريعة

بالمصلحة= الدنيا= العالم، بالممكنات التجديدية الهائلة التي كان يمكن لمثل هذا الفهم أن يرسيها في الوعي الاسلامي العام للجمهور المسلم. فهنا في ظل هذه الممكنات تكمن حيوية السباعي الذهنية والعقلية، يكمن دوره في مشروع حداثة غير منجزة، تعمق خطوات الإصلاح الاسلامي، إذ إن السباعي امتداد مطور لحركة الاصلاح هذه التي لم تنجز نفسها في ثورة روحية تجديدية اسلامية، تعمق الفهم العلماني الاسلامي للدولة، أي استيعابه لتلك التظاهرة الاستراتيجية في تظاهرات «الحداثة» وهي تظاهرة العلمانية. وفي ذلك يبدو السباعي أمام الحركة الاسلامية المستيقظة على روح عصرها قابلاً للاكتشاف من جديد. فهل تبدو هذه الحركة - في لحظتها الراهنة - جديرة بهذا المستنير الكبير؟ أم ستهدره؟ وهل ستكون قابلة للتخلي عن نهج «تعبيد الناس لله» لصالح نهج الدعوة إلى سبيل الله بـ«الحكمة والموعظة الحسنة» ما دام «لا إكراه في الدين»؟!

٥

الأصولية الاسلامية السائدة
مدخل مقاربة وتحليل

لا يمكن تفسير الأصولية الاسلامية السائدة بمعزل عن أزمة «الشعبوية»[١] العربية، وتطورها الطبقي والأيديولوجي والسياسي. إذ إن الأصولية الاسلامية لم تتكون في سياق هذا التطور وحسب، بل شكلت أيضاً أبرز تعبير أيديولوجي - اجتماعي - سياسي حاد عن أزمته وتناقضاته وإخفاقاته. ومن هنا فبالقدر الذي يساعد فيه مصطلح «الاسلام الأصولي» على تحليل أزمة «الشعبوية»، فإن أزمة «الشعبوية» وإخفاقها التاريخي في إنجاز الحد الأدنى من برنامج التحرر الوطني، تساعد على تفسير ظاهرة «الاسلام الأصولي» وتوسعه الأيديولوجي في وعي «الفئات الوسطى» التي شكلت القاعدة الاجتماعية لـ«الشعبوية» العربية في الستينات. وبهذا المعنى فإن الأصولية الاسلامية نتاج معقد لإخفاقات «الشعبوية» وتناقضاتها الحادة.

ولعل «الناصرية» إحدى أهم الأيديولوجيات «الشعبوية» في الستينات التي عبر تطورها عن جوانب هذه الإشكالية. إذ انتصرت «الناصرية» اجتماعياً وعاطفياً وسياسياً في وعي الفئات الوسطى في الستينات، وصبغته بمزيجها الأيديولوجي المتناقض الذي يقوم على

---

(١) أكد لينين أن «الشعبوية» ليست مجرد تيار «روسي» وحسب، بل إنها تواجه «آسيا من أقصاها الى أقصاها».

العروبة والاشتراكية والاسلام. غطت «الناصرية» نقصها الأيديولوجي وتناقضاتها المعرفية بالبلاغة والخطابة والإنشاء. وقد أوضحت نكسة «حزيران/يونيو ١٩٦٧» أن «الناصرية» ككل جملة بلاغية أخرى، عاجزة عن إنتاج وعي مطابق للواقع، فهي بشعاريتها «الظافروية» تقوم، معرفياً، على الفصل ما بين الدال والمدلول، اللغة والفكر، الوعي والواقع. ويفسر ذلك دهشة الفئات الوسطى وخيبتها المأساوية المرة أمام «هزائم الشعبوية». من هنا حولت الفئات الوسطى، «الناصرية» بعد «النكسة» إلى خطابٍ مفتوح يمكنها من تجريب قراءات اجتماعية ـ أيديولوجية متعددة، تعيد النظر في معنى «الناصرية» نفسها، وبما تبقى منها.

وقد عبرت هذه القراءات المتناقضة عن أزمة علاقات الفئات الوسطى بـ«الشعبوية» نفسها. ففي حين حاولت «الأتاسية» (الجناح الديمقراطي الثوري للناصرية في سورية بعد النكسة) أن تعيد قراءة «الناصرية» بواسطة «الديمقراطية الثورية»، فإن «الجراحية» (الجناح الاسلامي للناصرية في سورية بعد النكسة) حاولت أن تعيد قراءتها داخل الاسلام. فـ«الناصرية» أساساً نوع إيديولوجي من تمويه «الوعي المكوَّن» (بفتح الواو وتشديدها) للفئات الوسطى بالأفكار القومية للتحرر الوطني. ومن هنا فإنها لم تخترق بنية هذا الوعي، ولم تتدخل في آلياته التقليدية، ولم تلقِ فيه أسئلة نقدية، بقدر ما سمحت له بالتجدد تحت اسم «الاسلام» عبر تجربة «الجراحيين». وبهذا المعنى أخفقت «الناصرية» أيديولوجياً ومعرفياً في أن تكون نوعاً من «الوعي المكوِّن» (بتشديد الواو وكسرها). ويفسر ذلك أن «الشعبوية» في صيغتها «الناصرية» المتميزة، محكومة ببنية معرفية أيديولوجية «آسيوية» تقوم على «الكاريزمية» التي جيشت «الفئات الوسطى»، خلف «القائد المعلم عبد الناصر» حيث وجدت «كاريزمية الشعبوية» في وعي الفئات الوسطى ذي الموروث النبوي الرسالي، تربةً معرفيةً لانتشارها. شكل هذا الموروث، في شروط

ضعف الميراث العقلاني والديمقراطي والتنويري للعقل العربي، نوعاً من «اللاشعور المعرفي» بلغة بياجيه، الذي يتميز في شروط العقل العربي بالتأخر والمحافظة والإيمانية والمعتقدية. ويفسر ذلك، معرفياً، سهولة انتقال وعي الفئات الوسطى وبسرعة مفاجئة من معتقدية إلى أخرى، كالانتقال من المعتقدية الناصرية إلى المعتقدية الإخوانية مثلاً(٢). لم تشكك «الناصرية» في محتويات هذا «اللاشعور» ولم تسلط عليها النقد بقدر ما وظفتها، هي نفسها، في صياغة مفاهيمها الأيديولوجية. ويفسر ياسين الحافظ تعثر التجربة «الناصرية» وإخفاقها بـ: «ان الأيديولوجيا التي حكمتها كانت متأخرة ومحافظة، وتفتقر إلى وعي كوني وتاريخي»(٣) من هنا يرى الحافظ أن «التناقض بين الثورية السياسية والمحافظة الأيديولوجية المجتمعية، كان يلغم التجربة الناصرية، إذ في الوقت الذي كان فيه النظام الناصري يحصد الاخوان المسلمين (ونرمز بهم، هنا إلى التيار السلفي كله) سياسياً، كان يزرعهم ثقافياً وأيديولوجياً، الأمر الذي ألقى به في سلسلة اختناقات انتهت بضربة ٥ حزيران/يونيو القاصمة»(٤).

ويفسر ذلك معرفياً أن المزاج السياسي والديني المعادي لـ«الاخوان المسلمين» الذي أرسته «الناصرية» في وعي الفئات الوسطى في

---

(٢) سيطرت «الشعبوية» بتياريها «العربي الاشتراكي» «الحوراني» و«الناصري» على وعي الفئات الوسطى في مدينتي حماه وحلب السوريتين مثلاً في الستينات، إلا أن وعي هذه الفئات انتقل في السبعينات من المعتقدية «الشعبوية» الى المعتقدية «الاخوانية». فمن الأمور النمطية أن «حي الكلاسة» في حلب الذي زاره عبد الناصر إبان الوحدة ووصفه بالشكل التالي: «الكلاسة زي الوردة بالكاسة»، وسمي مسجد الحي الكبير باسمه، كان في الستينات حياً وحدوياً عربياً ناصرياً، وتحول في السبعينات الى حي محافظ، تنشط فيه وتستقطب وعيه جماعة «الاخوان المسلمين» المعادية تقليدياً لـ«الناصرية».

(٣) ياسين الحافظ، **الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة**، ط ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٣١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

الستينات، لم يمنع هذه الفئات نفسها من أن تتحول الى قاعدة اجتماعية لـ«الإخوانية» نفسها في السبعينات.

تميزت «الدولة الشعبوية» التي أرستها «الناصرية» بـ«الآسيوية». فهذه الدولة لم تكن نوعاً تاريخياً خاصاً من أنواع «الدولة الديمقراطية الثورية»، كما وصفتها الماركسية المحافظة الراكدة في الستينات، بل نوعاً تاريخياً خاصاً ومعقداً من أنواع «الدولة الشرقية الآسيوية» وتقاليدها الاستبدادية «الكاريزمية». تمتعت النخب البيروقراطية ـ العسكرية المسيطرة على «الدولة الشعبوية» بحق «الحيازة» الآسيوي لوسائل الإنتاج. ولم تختلف علاقة هذه النخب بوسائل الإنتاج، ونهب ما يمكن من ريعها، عن علاقة «الحيازة» الآسيوية في «الدولة الشرقية الاستبدادية». فلم تمتلك هذه النخب حق الملكية القانوني والنظري لوسائل الإنتاج العامة، بل امتلكت حق «حيازتها» والتصرف عملياً بريعها. فالملكية في «الدولة الشعبوية الناصرية» تتماثل بنيوياً مع الملكية في «الدولة الشرقية الاستبدادية» حيث تعود الى كائن أسمى مجرد ومتعالٍ هو «الشعب» في الدولة الأولى و«الله» في الدولة الثانية. وبذلك تتداخل نصياً في بنية «اللاشعور المعرفي» للفئات الوسطى «الملكية لله» مع «الملكية للشعب»، ويتحول «الشعب» الى إلهٍ خفي «يجلد عباده ورعيته» باسم الشعب نفسه. من هنا ساعدت البنية «الآسيوية» لـ«الدولة الشعبوية الناصرية» على تحول نخبها البيروقراطية ـ والعسكرية العليا الى نوع مما يسميه الأدب الماركسي المعاصر بالبورجوازية البيروقراطية التي تنهب جزءاً من ريع وسائل الإنتاج، عبر حق «حيازتها» باسم الكائن الأسمى أي «الشعب». تنحدر البورجوازية البيروقراطية (إذا جاز علمياً إطلاق صفة البورجوازية عليها) في «الدولة الشعبوية» بصورة عامة من الشرائح الدنيا والفلاحية المعدمة للفئات الوسطى، إلا أنها في سيرورتها الطبقية كبورجوازية بيروقراطية، تنفصل في وجودها الطبقي عن الفئات الوسطى دون أن تنفصل عنها

أيديولوجياً بالضرورة. إذ يجمع البورجوازي البيروقراطي ما بين «الثروة» و«الثورة»، وتتمتع أنماطه العليا بـ«حصانة ما فوق قانونية» تحمي نشاط الرسملة الطفيلية وتساعدها على النمو. من هنا فإن هذه الرسملة ليست ممكنة بدون بورجوازي بيروقراطي يحميها أو يتشارك معها. ويفسر ذلك سخط الفئات الوسطى على شرائحها العليا التي تحولت من شرائح «معدمة» الى شرائح «محدثة النعمة» تجمع ما بين «الثروة» و«الثورة». من هنا تجيش هذه الفئات نقمتها الحادة على «الشعبوية» المخفقة في إنجاز برنامج التحرر الوطني بواسطة مخزونها «اللاشعوري المعرفي» نفسه، والذي يشكل فيه الدين آليةً مسيطرة وفاعلة، تمكن وعي الفئات الوسطى من «تكفير» التعهر الأخلاقي والقيمي والاجتماعي لـ«محدثي النعمة». وإذا كانت «الشعبوية» في صيغتها «الناصرية» قد حيدت هذه الآلية مؤقتاً وواءمتها مع العروبة والاشتراكية، فإن إخفاقها التاريخي سيعيد الى هذه الآلية فعاليتها وعملها. ولم يكن ممكناً للخطاب الماركسي السائد، بمعتقديته ومحدودية فعاليته الاجتماعية، أن يهيمن في وعي الفئات الوسطى كردٍ على «الشعبوية» المنفصلة عملياً عن واقعها، إذ إنه في وعي هذه الفئات ليس رداً على «الشعبوية» بل استطراداً لها ومن أشباهها. ولعل ذلك يفسر على نحو ما أن الأصولية الاسلامية السائدة، ترادف ما بين «الشعبوية» و«الماركسية» ولا ترى أي تناقضٍ بينهما.

* * * * *

يرى السيد أبو الحسن علي الحسين الندوي (أحد مراجع الأصولية السائدة) أن الاسلام رد على إخفاق «القومية العربية» و«الاشتراكية العلمية» في تحرير العالم العربي من «التبعية». فقد خلقت نكبة فلسطين عام ١٩٤٨ فراغاً أيديولوجياً وسياسياً لم يستطع الاسلام أن يملأه، بسبب ضرب قيادته، التي يحددها الندوي بـ«الاخوان المسلمين». ومن هنا وحسب الندوي «عجزت القومية العربية

والاشتراكية العلمية... أن تملأ هذا الفراغ وتثير الحماسة الدينية في نفوس الشعوب العربية المسلمة، وأن تمنح العالم العربي المفكك الوحدة والانسجام»[٥]. ويتابع الندوي قائلاً: إن مصائب العالم العربي قد أثبتت «أن القومية العربية والاشتراكية لم تكونا إلا قربةً منفوخةً مستها إبرة، فأفرغت كل ماة في جوفها من الهواء، وكانت نتيجة ذلك أن العالم العربي كله أصيب بيأس مرير وشعور بالمهانة»[٦]. فلقد هزم العالم العربي في اللحظة نفسها التي كانت تجتاحه فيها «النشوة القومية والاشتراكية والتحمس لهما»[٧]، ويتساءل الندوي عن المصائر المخفقة والمسدودة للثورات «الشعبوية» في العالم العربي والاسلامي: «ما الذي استفادته هذه البلاد يا ترى بعد الثورات التي قامت لإعادة الأمور الى نصابها، والحقوق إلى أصحابها، وتخليص الشعوب من الظلم والحيف والاستبداد وخنق الحريات وسلبها؟»[٨]. ويشبه الندوي قادة الدول «الشعبوية» الاسلامية بـ«طغاةٍ» جدد من طراز «كسرى وقيصر وامبراطور روسيا» على حد تعبيره ويضيف: «إن الانسان يكاد لا يصدق أن هؤلاء هم زعماء البلاد الاسلامية المتخلفة والشعوب المتأخرة الفقيرة، والدعاة إلى الاشتراكية والديمقراطية والشعبية»[٩]. ويستثمر «الندوي» إخفاق «الشعبوية» في إنجاز مهام التحرر الوطني والقومي والاجتماعي، لكي يبرر الخيار «الاسلامي» كطريق «حتمي» ووحيد

---

(٥) السيد أبو الحسن علي الحسيني الندوي، **الصراع بين الفكرة الاسلامية والفكرة الغربية**، ط ٣ (القاهرة: دار القلم ودار الأنصار، ١٩٧٧)، ص ١٧٦.

يشكل الندوي أحد مراجع جماعة «الاخوان المسلمين» في سورية، حيث ساهمت الجماعة في نشر كتبه على نحو شعبي واسع. وقد زار الندوي سورية في عام ١٩٧٣، ووصف النظام السياسي فيها بـ«النظام الشيوعي».

(٦) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٧) الندوي، المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

للتحرر من «التبعية» للغرب، حيث يؤكد: «إن مصير العرب مرتبط بالاسلام، وإن كل محاولة أو حركة سياسية تقوم على الجحود بالاسلام والدعوة الى المادية السافرة سيكون مآلها في الأخير الإخفاق»(١٠). ولا يرى الندوي في «القومية العربية» أو «الاشتراكية العلمية» رداً على «التبعية» بل نتاجاً لها. ومن هنا يتقدم بمفهومه لـ«الطريق الخاص» بالعالم الاسلامي خارج «الرأسمالية» و«الشيوعية» في آنٍ واحد.

* * * * *

توجه إشكالية التناقض ما بين «الأمم الضعيفة» و«الأمم القوية» على حد تعبير الندوي، وعي الخطاب الأصولي السائد لمشكلة الصراع ما بين «الغرب» و«العالم الاسلامي»، حيث يشكل «الغرب» في وعي هذا الخطاب مصدر بؤس العالم الاسلامي وتفككه وعبوديته وضعفه وتجزئته الى دويلات «قومية هزيلة» على حد تعبير سيد قطب. فقد حول «الغرب» على حد تعبير الندوي «الاسلام» من «مركزٍ للعالم» الى هامشٍ فيه. ويتحدد خلاص العالم الاسلامي من التبعية في أن يتحول إلى وحدة تامة، تنقله من موقع «الأمة الضعيفة» الى موقع «الأمة القوية»، ومن موقع «الهامش» الى «مركز القيادة والتوجه والحسبة على العالم»(١١). فـ«العالم الاسلامي وحده يستطيع أن يتحدى سيطرة الغرب، ويبرز على وجه الأرض كقوة أو كتلة مستقلة تقوم على أساس فلسفة خاصة أصيلة للحياة، ودعوة عالمية للبشرية»(١٢). وعلى حد تعبيره، فليس هنالك من «قوة أو دعوة تتحدى سيطرة الغرب الفكرية والحضارية وتواجه وحدته الأساسية والنظرية، وتعرقل سيره الحثيث إلا شخصية العالم

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢٨.
(١١) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

الاسلامي المستقلة الأصيلة، ودعوته الدينية الخلقية، وفلسفته في الحياة»[١٣].

بهذا المعنى فإن الأصولية الاسلامية لا تدافع عن الاسلام في مواجهة الغرب، بل تهاجم الغرب باسم عالمية «الاسلام» وشموليته فوق التاريخية لـ«كل زمانٍ ومكان». وترى بصوت «سعيد حوى» أن الاسلام يمتلك «مفاهيم حضارية وثقافية وسياسية وعسكرية تغير على المدى البعيد تركيب العالم كله»[١٤].

غير أن إحساس الخطاب الأصولي السائد بـ«جبروت» الاسلام و«عالميته» و«قيادته» ليس في الجوهر إلا تمويهاً أيديولوجياً للإحساس بـ«الضعف» و«القهر» و«الهامشية» يحول مركب «القهر» إلى مركب «قوة» ومركب «الضعف» إلى مركب «جبروت» ومركب «الاغتراب» إلى مركب «سيطرة» ومركب «الهزيمة» إلى مركب «انتصار». من هنا يسيطر على الخطاب الأصولي وعي «مؤامراتي» يصور العالم كله منخرطاً في مؤامرة مخططة ومرسومة ضد الاسلام، فيرى «حوى» أن «الدول العالمية والكتل العالمية والقوى العالمية كلها ضد الاسلام»[١٥]. ويتفق «حوى» في ذلك مع سيد قطب الذي يؤكد أن الشرق والغرب بكتلتيهما العالميتين اللتين «إنما تتنازعان علينا، على هذه الفريسة التي هي نحن، كلتاهما تريد التهامنا وابتلاعنا نحن الضحية، ويلزم لسهولة ابتلاعنا والتهامنا أن لا نكون كتلة مستقلة، وإنما أن نظل دويلاتٍ صغيرة»[١٦]. وبذلك فإن أمام العالم الاسلامي في خطاب سيد قطب «طريق وحيد لا

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢١٢ - ٢١٣.

(١٤) سعيد حوّى، **جند الله ثقافةً وأخلاقاً**، ط ٢ (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٧)، ص ٢٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٦) سيد قطب، **دراسات إسلامية** (دون تاريخ ودون نشر ومكان نشر ودون تاريخ طبعة)، ص ١٠٠.

مفر منه، وهو أن نكون كتلة مستقلة لا ترتبط بعجلة الشرق ولا بعجلة الغرب، لأن الشرق والغرب إنما يتصارعان علينا ويريدان التهامنا فرادى»(١٧).

من هنا يمثل «الطريق الاسلامي» خارج «الرأسمالية» و«الشيوعية» في الخطاب الأصولي نوعاً أيديولوجياً خاصاً مصبوغاً بالاسلام من أنواع «الطرق الخاصة» السائدة في التشكيلات الاجتماعية ـ الاقتصادية المحيطة والمقهورة، والتي توجهها، أيديولوجياً، في الخطاب الأصولي صياغة إسلامية خاصة للتناقض القطبي ما بين «الأمم الضعيفة» و«الأمم القوية» أو بالصياغة الشيعية الايرانية ما بين «المستضعفين» و«قوى الاستكبار العالمي».

لا يشكل الاسلام الأصولي السائد استمراراً للاسلام الإصلاحي «المتنور»، الذي عبر عنه منورون مسلمون كبار من طراز محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي وسيد أحمد خان... الخ، بل يشكل انقطاعاً عنه. فهو يرى في الاسلام الإصلاحي «استلاباً» إسلامياً بـ«روح التجديد والتغريب» على حد تعبير الندوي، تكمن «روح التجدد والتغريب» في الاسلام الإصلاحي على حد تعبير الندوي في «الملاءمة بين الاسلام وبين الحياة في القرن العشرين، والتقدير الزائد للقيم الغربية، ومحاولة التطبيق بينها وبين الإسلام والحرص على تفسير الفقه الإسلامي وأحكام الشريعة تفسيراً يتناسب مع مطالب المدنية الجديدة والجيل الجديد»(١٨). غير أن الخطاب الأصولي السائد بصوت الندوي لا يفتح حواراً «إسلامياً» مع الخطاب الإصلاحي، بل يفتح على وجه التحديد حواراً «استشراقياً» معكوساً معه. ويبرز ذلك في موقفه المتناقض من «الاستشراق» إذ رغم أنه يعتبر «الاستشراق» «عدواً

---

(١٧) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
(١٨) الندوي، المصدر نفسه، ص ١٠٣.

للإسلام»[١٩] توجهه «غاية سياسية أو دينية فلا ترى في مدينة ذات بهجة إلا المزابل والمراحيض[٢٠]» فإنه يعتبر آراء «كروم» الاستشراقية في محمد عبده ذات «قيمة علمية كبيرة ووثيقة تاريخية تستحق كل اعتبار وكل اهتمام»[٢١].

ويكمن سبب هذا التناقض الداخلي في الموقف من الاستشراق، في أن الندوي ينطلق من مسلمة ميتا ـ نظرية أيديولوجية سابقة على الخطاب، وتقوم بتعبيره على «الصراع ما بين الفكرة الاسلامية والفكرة الغربية». هذه المسلمة تنطلق من أساس التناقض وليس من أساس الحوار، فتنبذ كل ما عداها، ولا تستطيع أن تقبل حواراً ما بين الاسلام والغرب ينقض بنيتها، وينهض، مثلاً، في شكل دفاع محمد عبده (الذي لا يشك أحد في صحة إسلامه) عن قابلية «الاسلام» لاستيعاب «الغرب» أي «العقل» و«التنور» و«العلم» و«الدمقرطة». إن مسلمة «الندوي» ليست في جوهرها إلا استشراقاً «مقلوباً» يبرر عداء «الاسلام» لـ«الغرب» على أساس نزعة المركزية الأوروبية الاستشراقية. يلجأ الندوي الى هذه النزعة، ويستشهد بها، ويدمجها في بنية خطابه، لكي يؤكد التناقض ما بين «الفكرة الاسلامية» و«الفكرة الغربية»، فيبدو، عندما يناقش محمد عبده، وكأنه يفكر بصوت «كرومر»، حيث يدمج صوت كرومر في خطابه على طريقة «وقد شهد بذلك» و«خير من يعبر عن ذلك». وبذلك يتحول «الاستشراق» من «عدو الاسلام» الى «وثيقة تاريخية علمية كبيرة». وتتلخص إشكالية الندوي في فكرة يؤكدها على أساس الموقف الاستشراقي نفسه، ويوردها في كتابه، وهي فكرة مشبعة بنزعة المركزية الأوروبية حيث يقول: «إن الاسلام والمدنية الغربية وهما يقومان على فكرتين في الحياة متناقضتين تماماً ـ

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٨٠.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٨١،
(٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

لا يمكن أن يتفقا»[٢٢]. وهذا ما يشكل قطيعة بنيوية مع إشكالية الاسلام الإصلاحي، التي قامت على امكانية هذا الاتفاق والتوفيق والحوار. إن الأصل في خطاب الندوي هو الصراع ما بين «الاسلام» و«الحضارة الغربية»، في حين إن الأصل في الخطاب الإصلاحي هو الحوار ما بينهما، ولم تكن مناظرة جمال الدين الأفغاني مع رينان، مثلاً، إلا من قبيل امكانية وضرورة هذا الحوار. لا يعتمد الخطاب الأصولي السائد في معالجته لعلاقة «الاسلام» بـ«الغرب» موقف الأفغاني بل موقف رينان. ومن هنا يبدو رغم لهجته الأيديولوجية العدائية-للاستشراق ضحية له، تعيد إنتاجه من جديد كاستشراق معكوس، ينهض في مركزية الذات الاسلامية. يولي الخطاب الأصولي أهمية استراتيجية لتطهير الاسلام مما يسميه الندوي بـ«روح التغرب والتجديد» التي اجتاحت الخطاب الإصلاحي، فيرى أن مهمة الاسلام ليست في استيعاب «الغرب» ومنجزاته المدنية بل في الهجوم عليه باسم عالمية الاسلام. من هنا يرى في «الجماعة الاسلامية» التي أسسها أبو الأعلى المودودي عام ١٩٤١ في الهند، وفي حركة «الاخوان المسلمين» في الشرق العربي، الرد «الاسلامي» على طريقة محمد عبده وسيد أحمد خان وجمال الدين الأفغاني... الخ. فـ«طريقة المهاجمة للفكرة الغربية»[٢٣] على حد تعبير الندوي هي التي تشكل قيمة الاسلام ومعيار دوره «المستقل» في العالم. ويبرز «الندوي» الذي يترأس «ندوة العلماء» وريثة «ندوة العلماء» الهندية الاسلامية في القرن التاسع عشر، دور المودودي في مكافحة «روح التغرب والتجديد» في الوعي الاسلامي، ويصف فعالية هذا الدور بـ«الدوي في الأوساط الاسلامية»[٢٤]. ويعتبر أن الحركة الاسلامية

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٦٥.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٩٧.

المؤهلة للهجوم على «روح التجدد والتغريب» في الشرق الأوسط هي حركة «الاخوان المسلمين» التي لا تقف «موقف المحامي المدافع عن الشريعة الاسلامية الذي وقفه الشيخ محمد عبده»[٢٥] بل موقف «الظهور أمام الغرب مظهر الداعي المهاجم»[٢٦].

تشكل حركة «الاخوان المسلمين» في خطاب الندوي «أقوى انتفاضة دينية وثورة اسلامية في العصر الحاضر»[٢٧] مؤهلة لمواجهة «الغرب»، واستئصال توسعه الأيديولوجي في الوعي الاسلامي. ويرى الندوي في «محاربة القوات المتجهة الى «العلمانية» والاشتراكية»[٢٨] لحركة «الاخوان المسلمين» وضرب قيادتها «رزءاً وخسارة للعالم الاسلامي لا تعوض»[٢٩].

لم تكتشف الدراسات المعاصرة الصلة ما بين مفهوم الاتجاه الجهادي في حركة «الاخوان المسلمين» لـ«الاسلام» وبين مفهوم «جماعة المودودي» له[٣٠]، إذ تشكل أيديولوجية «الجماعة الاسلامية» في الهند المرجع النصي الأيديولوجي، لاتجاهاتها «الجهادية». فلقد كانت «الجماعة الاسلامية» في الهند رداً متطرفاً على النزعة الإصلاحية الاسلامية لسيد أحمد خان، والتي استندت

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٢٦) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

(٢٧) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

(٢٨) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

(٢٩) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

(٣٠) يستثني الباحث من ذلك هادي العلوي والذي كان أوضح من أبرز في دراساته الشجاعة والمعلمة دور «الجماعة الاسلامية» في الهند برئاسة المودودي في التأثير على الأصولية الاسلامية، السنية والشيعية. فأسست «الجماعة الاسلامية» في الهند عام ١٩٤١، واتخذت «باكستان» مركزاً لها بعد التقسيم عام ١٩٤٧. وقد شارك ممثلو الشيعة في نشاطاتها منذ مطلع الخمسينات، رغم أن القاعدة الشيعية انتسبت تقليدياً الى حزب «الشعب» الباكستاني. يمثل المودودي في الهند نقيض سيد أحمد خان، وتنتشر كتاباته على نحو واسع في المشرق العربي. ويعتبر أحد المراجع الأساسية والموجهة لجماعة «الاخوان المسلمين» في سورية.

الى دعم السلطات الاستعمارية الانكليزية في القرن التاسع عشر. من هنا أبرزت «الجماعة الاسلامية» عداءها للحركة الإصلاحية الهندية، في التأكيد على أن «الإصلاح الاسلامي» ثمرة من ثمرات التوسع الأيديولوجي للغرب الاستعماري في الوعي الاسلامي المقهور. لقد تصورت «الجماعة الاسلامية»، في ضوء هذه القطيعة، التناقض ما بين «الاسلام» و«الغرب» على أنه تناقض ما بين «الاسلام» ومعايير «المجتمع المدني» وقوانينه. ومن هنا نادت بـ«إسلام» منعزل» عن تأثيرات «الحضارة»، وقابل لتوجيهها في الآن عينه. فالاسلام في «الجماعة الاسلامية» لا يواجه الغرب وحسب، بل إنه مدعو أيضاً لـ«هدايته» و«إخضاعه» لرسالة «الاسلام» العالمية فوق التاريخية.

* * * * *

لقد تأثرت الاتجاهات «الجهادية» لحركة «الاخوان المسلمين» في سورية خصوصاً بصياغات جماعة المودودي لمفهوم الاسلام، ولم يقتصر توجيه جماعة المودودي «للوعي الاسلامي السياسي على الحركات السنية وحسب، بل تجاوزها أيضاً ليتغلغل عميقاً في النسيج الأيديولوجي لوعي الحركات الاسلامية الشيعية، ولا سيما الايرانية منها. فقد، أرست «جماعة المودودي» صياغة أيديولوجية اسلامية للقطيعة البنيوية ما بين مفهوم «الدولة الاسلامية» و«الدولة المدنية». وبهذا المعنى فإن مرجع فهم الاتجاهات «الجهادية» لحركة «الاخوان المسلمين» لـ«الدولة الاسلامية» يكمن في الصياغات الأيديولوجية التي أنتجها المودودي، والتي أثرت على نحو مباشر في وعي أحد أهم قادة الحركة وهو سيد قطب.

ينطلق «سعيد حوّى» مرشد التيار «الجهادي» في حركة «الاخوان المسلمين» في سورية وفي «حركة الجهاد الاسلامي» في فلسطين من مفهوم الاسلام ـ الدولة، من هنا «يكفر» الاتجاهات الاسلامية التي تقبل بفصل الدين عن الدولة، ويعتبر «العلمنة» نقيضاً

لـ«الاسلام»، ويرى حوى أن مهمة «حزب الله» الذي يدعو إلى إنشائه وأنشأه في إطار جماعة «الاخوان المسلمين» في سورية هي ما يلي:

١ ـ صياغة الشخصية الانسانية صياغة اسلامية.

٢ ـ إقامة الدولة الاسلامية في كل قطر.

٣ ـ توحيد الأمة الاسلامية.

٤ ـ إحياء منصب الخلافة.

٥ ـ إقامة دولة الاسلام العالمية[٣١].

وتتشابك هذه المهمة برمتها حول مفهوم «الدولة» أو «الحاكمية» بلغة الخطاب الأصولي. ينطلق «حوّى» من أن «نظام الخلافة هو النظام الشرعي الوحيد للحكم الاسلامي، فلا بد للمسلمين من وجود خليفة واحد قائم بأمر الله»[٣٢]. ولندقق هنا فيما يلي: «خليفة واحد قائم بأمر الله»، فهو يرى أن الخليفة، هنا، هو نائب الله على الأرض. فالله على حد تعبير حوى «حصر الحاكمية به جل جلاله، فهو الحاكم المطلق، وأي خروج على هذه الحاكمية، أو عدم إذعان لها، أو عدم استسلام ورضا، يعني عدم الإيمان»[٣٣]. من هنا يواجه «حوى» ما بين مفهومي «العبودية» و«الحرية»، فيرى أن «الحرية» إنما هي مبدأ «طرحه اليهود وتلاميذهم وخدعوا به العالم» و«الناس سائرون بسرعة بهذا المنزلق بلا تفكير إلا من عصم الله»، في حين إن المسلمين، هم دعاة الناس الى الحقيقة القائلة إن البشر ليسوا أحراراً بل هم عبيد الله عز وجل، مسؤولون أمامه، ملتزمون بما يأمرهم به، وكلما كانوا أكثر عبودية له، كلما كانوا أكثر كمالاً وارتقاء»[٣٤].

---

(٣١) حوّى، **جند الله ثقافة وأخلاقاً**، ص ٣٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٨.

وكذلك يرى سيد قطب أن «الحاكمية» في «الدولة الاسلامية» تعود لله، فيحدد ما يلي: «إن انتزاع حق التشريع من البشر ورده الى الله وحده سبحانه لم يبقِ لواحد من البشر أو لجماعة أو لطبقة، أي مجال للتحكم في الآخرين، ولا أي منفذ يعلو به فرد على فرد أو فرد على جماعة، أو طبقة على طبقة، إن الحاكمية لله سبحانه، وليس لغيره أن يشرع إلا استمداداً من شريعته، وأما من يقوم على تنفيذ التشريع، فإنه لا يشرع بل ينفذ، وهو يستمد حقه في القيام على التنفيذ من اختيار الأمة له. والطاعة المفروضة له ليست طاعة لشخصه، إنما هي طاعة لشريعة الله التي يقوم على تنفيذها»(٣٥).

وبذلك فإن «الخليفة» ليس «حاكماً مدنياً» بل «حاكم ثيوقراطي»، وهو حاكم لا يستمد سلطته من الشعب بل من التفويض الإلهي بإنفاذ شريعته. وينتج عن ذلك، منطقياً، أن كل تناقض مع قرارات «الحاكم» هو تناقض مع «الله». ويفسر ذلك على نحو ما معنى «العبودية» التي عناها «حوّى» في خطابه. فالعبودية لـ«الله» هنا تخفي في محتواها العملي «العبودية» لنائبه المفوض على الأرض. يحرص الخطاب الأصولي على تمييع الطبيعة الاجتماعية لهذه «العبودية»، إذ إنه لا يقر بهذه الطبيعة إطلاقاً، بل يتصور «الدولة الاسلامية» مجموعات علاقات أيديولوجية متجانسة وصارمة، يوجهها نائب «الحاكم الإلهي». ويشكل ذلك في الواقع استعادة لنظرية «الحق الإلهي» في «الحاكمية» والتي تمارس حقوقاً ما فوق بشرية على البشر أنفسهم.

يتشرب كل من خطاب «حوّى» وخطاب قطب مفاهيم المودودي التي تشكل مرجعهما. حيث ينهض خطاب المودودي لـ«الدولة الاسلامية» والإفصاح عنه. لا ينطلق المودودي في صياغته لمفهوم «الدولة الاسلامية» من مفهوم «الدولة المدنية» الذي صاغه الخطاب

(٣٥) سيد قطب، **دراسات اسلامية**، ص ١٧.

الإصلاحي الإسلامي، بل من مفهوم «الدولة الثيوقراطية» الذي انقض عليه الخطاب التنويري العربي، والذي لا يجد له سنداً كافياً في كل تاريخ الاسلام. فما هو مفهوم «الحاكمية» في خطاب المودودي؟

يقوم هذا المفهوم على «الوحدانية» و«الاستخلاف». حيث تتأسس «الوحدانية» على «مفهوم حاكمية الله الواحد الأحد وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها لله وهو ربها والمتصرف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفردٍ أو أسرة أو طبقة أو شعب، بل ولا للنوع البشري كافة شيء من سلطة الأمر والتشريع، فلا مجال في حظيرة الاسلام ودائرة نفوذه إلا لدولةٍ يقوم فيها المرء بوظيفة خليفة الله»[٣٦] ومن هنا يرى المودودي أن دعامة النظرية السياسية في الاسلام تقوم على أن «تنزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، منفردين ومجتمعين، ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشرٍ مثله فيطيعوه، أو ليسنَّ قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه. فإن ذلك أمر مختص بالله وحده، ولا يشاركه فيه أحد غيره»[٣٧]. أما «الاستخلاف» فيتحدد في أن «يقوم المرء بوظيفة خليفة الله» بوصفه نائباً عن «الواحد الأحد» أو «الحاكم الأعلى» بلغة المودودي. فـ«إذا كانت الحاكمية لله خاصة فكل من قام بالحكم في الأرض تحت الدستور الاسلامي يكون خليفة الحاكم الأعلى، ولا يتولى إلا ما ولاه المستخلف - أي الحاكم الأعلى - من أملاكه وعبيده نيابةً عنه»[٣٨]، إذ «إن الحاكمية لله وحده وبيده التشريع، وليس لأحد، وإن كان نبياً، أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله»[٣٩].

(٣٦) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور** (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٩)، ص ٧٧ - ٧٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٩ - ٥٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣١ - ٣٢.

من هنا فإن المودودي يؤسس قطعاً أيديولوجياً مع مفهوم الإصلاح الإسلامي لـ«الدولة» في الاسلام. إذ في حين تصور الخطاب الإصلاحي هذا المفهوم في ضوء مفهوم «الدولة المدنية»، فإن المودودي يتصوره على أنه «دولة ثيوقراطية» متناقضة بنيوياً مع «الدولة المدنية». ويوضح المودودي ذلك على نحو لا لبس فيه فيرى أنه «لا يصح إطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الاسلامية بل أصدق منها تعبيراً كلمة الحكومة الإلهية أو الثيوقراطية» فـ«الديمقراطية عبارة عن منهاج للحكم، تكون السلطة فيه للشعب جميعاً. فلا تغير فيه القوانين، ولا تبدل إلا برأي الجمهور، ولا تسن إلا حسب ما توحي به عقولهم، فلا يتغير فيه من القانون إلا ما ارتضته أنفسهم، وكل ما لم تسوغه عقولهم يضرب به عرض الحائط، ويخرج من الدستور. هذه خصائص الديمقراطية وأنت ترى أنها ليست من الاسلام في شيء»[٤٠].

* * * * *

تعيد «ولاية الفقيه» السائدة في الأصولية الشيعية المعاصرة إنتاج مفهوم المودودي ـ قطب لـ«الحاكمية» في ضوء ميراث الفقه الجعفري، حيث يرى آية الله السيد محمد الشيرازي، مستعيداً خطاب المودودي، أن «سلطة التشريع... هي من حق الله سبحانه وحده» و«أن التشريع لله وحده، فلا يحق لأحد مهما كانت منزلته أن يشرع حكماً ينافي نصوص الاسلام الشخصية أو الكلية»[٤١]. ويذهب حجة الاسلام السيد محمد تقي المدرسي نحو ذلك فيرى أن «الاسلام يقرر أن المشرع الوحيد هو الله سبحانه. ذلك لأنه فقط مالك الناس، والناس لا يملكون حتى أنفسهم تجاه الله. أما

(٤٠) المصدر نفسه.

(٤١) آية الله محمد الشيرازي، **الحكم في الاسلام** (مطبعة الخيام، قم)، أورده فالح عبدالجبار في: **المادية والفكر الديني المعاصر**، ط ١ (مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، ١٩٨٥)، ص ٤٧.

السيطرة التي يمارسها القادة في الدول الاسلامية، فإنها ناشئة من هذا الأمر، فحيث إن الله هو المالك الحاكم، فلا بد أن يعين من يتبع في الأرض... في حين إن فلاسفة البشر أمثال لوك وروسو يقررون حق السلطة للبشر»[٤٢].

وبذلك فإن «الإمام» في «الدولة الاسلامية» ليس «حاكماً مدنياً» كما ألح عبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده ورشيد رضا... الخ بل «نائب الله»، «المالك الحاكم»، «الحاكم الأعلى»، الذي «استخلفه» الله نيابةً عنه على «أملاكه وعبيده» في الأرض، إن الخطاب الأصولي السائد في مفهومه الثيوقراطي لـ«الحاكمية» لا ينتسب الى الخطاب الإصلاحي الاسلامي أبداً، بل انه لا ينتسب حتى لإصلاحي إسلامي من طراز «رشيد رضا» كان من أكثر إصلاحيي عصره تمسكاً بفكرة «الإمامة» أو «الخلافة». فلقد كان رشيد رضا ـ الذي لا يشك أحد بمن فيهم حسن البنا نفسه في صحة إسلامه ـ ينفر على نحوٍ حادٍ وخاص من مفهوم «الدولة الدينية» ويؤكد أن ««الإمام» حاكم مدني من جميع الوجوه»[٤٣]. و«ليس في الاسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه»[٤٤]. ويحمل رضا على مفهوم «الدولة الدينية» فيرى «أن قلب السلطة الدينية أصل من أصول الإسلام» فـ«الاسلام هدم بناء تلك السلطة ومحا أثرها حتى لم يبقَ لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم»[٤٥]. في حين يؤكد محمد عبده «أن من الضروري بعث الخلافة الصحيحة على أن يكون لها وظيفة روحية، وتكون

(٤٢) محمد تقي المدرسي، **الفكر الاسلامي، مواجهة حضارية**، ط ٢ (بيروت: دار الجليل، ١٩٧٥)، أورده فالح عبد الجبار في: **المادية والفكر الديني المعاصر**، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٤٣) محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى** (مصر: مطبعة المنار، ١٣٤١هـ)، ص ١٢٦.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

وحدها متمتعة بالسلطة الروحية. وعلى الخليفة أن يكتسب احترام الأمة لا أن يحكمها»(٤٦).

فالخطاب الإصلاحي الاسلامي الذي فتح في مرحلة تكون العلاقات البورجوازية حواراً عميقاً ما بين «الاسلام» و«المدنية» لم يفكر في «الخلافة» إلا كنوع من السلطة الروحية الرمزية المستقلة عن السلطة الزمنية. ويشير ألبرت حوراني الى أنه «ليس من دليل على أن الأفغاني كان يفكر في بعث خلافة العصور الأولى، فهو عندما يتحدث عن الخلافة يعني بها إما نوعاً من السلطة الروحية، أو مجرد أولوية شرفية»(٤٧). وبمعنى آخر فإن الأصولية الإسلامية السائدة تعيد إنتاج فهمها السياسي - الأيديولوجي للاسلام على أساس تناقضه مع المدنية، في حين إن الإصلاحية الإسلامية أنتجت الإسلام بوصفه قابلاً، على أساس أصوله نفسها، لاستيعاب «المدنية»، وهو ما يبدو على نحو واضح في خطاب الكواكبي الذي كان من أكثر الإصلاحيين الإسلاميين جذريةً في العداء للسلطة المطلقة، حيث يرفض «الانقياد المطلق ولو لمثل عمر بن الخطاب»(٤٨). وهو يربط ما بين الاستبداد الديني والاستبداد السياسي قائلاً إنه «ما من مستبدٍ سياسي إلا ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله أو تعطيه مقام ذي علاقة مع الله». فامتزاج السلطة الدينية بالسلطة السياسية يقود على حد تعبير الكواكبي الى الاختلاط ما بين «المعبود والجبار... الفعال المطلق والحاكم بأمره،

---

(٤٦) أجاز الإمام محمد عبده الذي لم يشك أحد حتى حسن البنا نفسه، في إسلامه، للمسلم العادي حرية تفسير القرآن والسنة دون الحاجة الى الفقهاء. وقد كان ذلك تعبيراً معقداً عن تأييد عبده إسلامياً لنزعة المبادرة البورجوازية وتأكيداً لها في مرحلة تكونها، الى الدرجة التي يفتي فيها عبده عام ١٩٠٣ بالسماح للمسلمين بالادخار في البنوك والحصول على الفائدة.

(٤٧) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ط ٣ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ١٤٥.

(٤٨) عبد الرحمن الكواكبي، **أم القرى** (حلب: المطبعة العصرية، ١٩٥٩)، ص ٢٣٧.

وبين من «لا يسأل عما يفعل» وغير مسؤول، وبين «المنعم» و«ولي النعم» وبين «جل شأنه» و«جليل الشأن»[٤٩]. وفي حين يتصور الخطاب الأصولي السائد، بصوت المودودي ـ الندوي ـ قطب ـ حوى ـ الشيرازي... الخ، «الخلافة» كنظام حكم سياسي في العالم الإسلامي، فإن الخطاب الإصلاحي، بصوت الكواكبي، يتصورها رمزاً روحياً يلتف حوله العالم الإسلامي. وفي حين يرى الخطاب الأصولي أن الحكومة الاسلامية هي حكومة «إلهية» أو «ثيوقراطية» على حد تعبير المودودي، فإن الخطاب الإصلاحي يرى فيها حكومة «مدنية» تنتخبها «الأمة» وتقيلها متى شاءت، وفي حين يحدد الخطاب الأصولي أن «الحاكمية» هي لله ويتولاها نائب عنه يقوم «بوظيفة خليفة الله» فإن الخطاب الإصلاحي يرى أن «الحاكمية للأمة وتتولاها «حكومة» هي بمثابة «وكالة سياسية» عن الأمة ذاتها، وإذا كان «الفقهاء» في الخطاب الأصولي هم الذين ينفذون القوانين الموضوعة، فإن «الأمة» في الخطاب الإصلاحي هي التي تضع هذه القوانين عبر «جمع منتخب» منها على حد تعبير الكواكبي، وتشرف على صحة تنفيذها «سلطة قضائية مستقلة» ليس لها «سلطة وسيطرة على العقائد والضمائر»[٥٠] على حد تعبير الكواكبي، أيضاً.

لا يرى الخطاب الأصولي في العالم الاسلامي إلا أمة واحدة تقوم على أساس الدين وحده، ويصفها هذا الخطاب بـ«الأمة الاسلامية» في حين يرى الخطاب الإصلاحي أن العالم الإسلامي هو اتحاد ما بين مجموعة أمم وقوميات، تقوم فيه كل أمة على أساس «روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة»[٥١]. ومن هنا لا يرى المودودي

---

(٤٩) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (مصر: مطبعة المعارف، بدون تاريخ)، ص ٢٠.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

وقطب وحوّى والندوي في «المسيحيين» مثلاً «مواطنين» بل «أهل ذمة»، في حين إن الكواكبي يصل الى درجة مخاطبة المسيحيين كمواطنين متساوين على أساس «الاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي» قائلاً: «دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الآخرة فقط»(٥٢). وهو ما يكشف على نحو ما عن قابلية الخطاب الإصلاحي لاستيعاب العلمانية التي دفعت منوراً اسلامياً كبيراً كعبد الرحمن الكواكبي ليقول صراحةً بفصل الدين عن الدولة، عبر فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية.

إن القطيعة ما بين الأصولية الاسلامية السائدة والإصلاحية الاسلامية ليست قطيعة ما بين جهازين للمفاهيم. ونعني بجهاز المفاهيم هنا منظومة الأدوات العقلية المعرفية المنتجة للأفكار، وليس الأفكار بحد ذاتها. ففي حين اتصف جهاز المفاهيم في الخطاب الإصلاحي بنزعته «العقلية» التي ترسي نوعاً من التوأمة والحوار ما بين الدين والعقل، الإيمان والعلم، الإسلام والمدنية، فإن جهاز المفاهيم في الخطاب الأصولي السائد يعني بصوت «سعيد حوّى» وتعبيره «التسليم للنصوص».

إن «التسليم للنصوص» هو أحد المفاهيم الاستراتيجية التي توجه مفهوم «حوّى» للإسلام. وينطلق هذا المفهوم من إلغاء العقل وتعطيل قراءته للنص وشل «عضلات سيره» بتعبير ليبنيتز. من هنا يواجه «حوّى» بين ما يسميه بـ«البداهة» وبين «البرهان العقلي والتجريبي» ويقيم قطيعةً ما بينهما. وتعني «البداهة» في خطاب «حوّى» أن يكون المرء «مستسلماً لله». إذ إن «التسليم للنصوص» هو معيار الإيمان بالله وليس «العقل والتجريب والبرهان». ويرى «حوّى» أن «المسلم المعاصر فقد هذه البداهة وفقد الاستسلام ففقد، بالتالي، الإسلام. فهو لم يعد الآن يسأل عن الدليل من

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣ - ١٤٤.

الكتاب والسنة فقط حتى يقر بأن حكم الله أحسن، بل يطالبك بالبرهان عقلياً وتجريبياً و... على كل حكم بأنه أحسن... فماذا لو قصرت معلوماتنا عن البرهان على قضية؟» ويضرب «حوّى» بعض الأمثلة على ذلك من طراز: «لم كان لبس الذهب على الرجال حراماً، أليس زينة؟ وكذلك لبس الحرير أليس كذلك؟ لم كانت الموسيقى حراماً أليست لذيذة ومنعشة ومحركة للمشاعر؟»[٥٣]. ويجيب «حوى» بـ«أن هذا حكم الله». من هنا لا يدعو حوى الى تعطيل العقل وحسب، بل ويعرب عن الخوف منه أيضاً: ماذا لو قصرت معلوماتنا عن البرهان على قضية؟». فالمسلم لا يحق له مناقشة النصوص، بل الاستسلام لها، فيقول حوّى مستنكراً «إن المسلم الحالي يناقش وكأن له حق القبول والرفض». من هنا يفتي «حوى» بـ«تكفير» أي «نقاش وجدال» للنصوص، بل يرى أن «النقاش والجدال» هما «بداية الضلال، فما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل» و«أن أبغض الرجال الى الله، الألد الخصم» فـ«النقاش والجدال» ليسا «صفة من لا يحبه الله» وحسب، بل انهما أيضاً وحسب حوى صفة «أبغض الخلق الى الله»[٥٤].

لا يكمن معنى «الاسلام» في الخطاب الأصولي السائد خارج عبارة «النص»، بل إن هذا الخطاب يقيس مدى «الاسلامية» في العالم الاسلامي بقدر بعدها أو اقترابها من «النص» الذي يخضع، في الواقع، لتأويلٍ خاص يدعي أنه التأويل الاسلامي للاسلام. وبذلك يغدو الاسلام مجرد «نص» انحرف عنه العالم الاسلامي بتأثير التوسع الغربي. ويكمن الحل في أن يعود العالم الاسلامي الى عبادة «النص» الذي انحرف عنه. ويفسر ذلك أن الخطاب الأصولي يقدم «الاسلام» بوصفه نقيضاً لـ«التاريخ» وفوقه في آنٍ واحد. فهو لا

(٥٣) حوّى، **جند الله ثقافة وأخلاقاً**، ص ٥٧.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

يعترف بتاريخية الاسلام، التي سمحت بتعدد تفسيراته وتأويلاته، بل ينطلق من قراءته الأحادية التي لا تعترف إلا بواحديتها، وتبتسر هذه القراءة الأحادية النص القرآني المتعدد دلالياً والذي هو بطبيعته «حمال أوجه» الى قراءة واحدة لاتعترف بغيرها، وتنكر في الآن نفسه سائر القراءات الأخرى. وبمعنى آخر فإن الخطاب الأصولي لا يقر بالتعددية القرائية للنص القرآني، والتي تقود حتماً إلى إنتاج مفهوم متجدد لـ«الاسلام». فلا معنى للاسلام خارج السياق الاجتماعي - الثقافي المحدد الذي يستعيده، ويعاد إنتاجه فيه. فـ«الاسلام» في عالم اسلامي معقد العلاقات ليس واحداً ولا يمكن أن يكون واحداً على الإطلاق. إذ إنه ليس مجرد نص كما يتبسره «حوّى» بل هو وبدرجة أساسية تراث حضاري ثقافي ينتمي إليه العلماني بقدر ما ينتمي إليه المتدين. فالتاريخ الحضاري للاسلام لا يخص القراءة «الاخوانية» التي تدعي الاستئثار به، بل يخص حتى غير المتدينين في العالم الاسلامي، والذين ساهم التاريخ الحضاري للاسلام في تكوين إدراكهم على نحو ما. لقد كان «الاسلام» في الخطاب الإصلاحي أيديولوجية للحوار العميق مع الأفكار العقلانية والتنويرية والمدنية، في حين إن أيديولوجية الخطاب الأصولي، تعلن، بخطابها نفسه، رفضاً للعقل والعصر والمدنية، مصبوغاً بالثيوقراطية وبالجهادية، وبإنكار التعددية والحوار. وكأن محمداً لم يؤكد أن الناس أدرى بشؤون دنياهم، وكأنه كان مهيمناً ومسيطراً، لا مبلّغاً ومذكراً. لقد كانت الإصلاحية الإسلامية جواباً إسلامياً متنوراً عن معنى الإسلام، في سياق علاقات بورجوازية تتكون وتنهض لبناء دول قومية ووطنية مستقلة، في حين إن الأصولية الاسلامية نتاج معقد لإخفاق هذه العلاقات، وتجميد الفئات الوسطى لتطورها باسم «شعبوية» لم تقد موضوعياً إلا الى مزيد من التبعية والاندماج بالسوق الرأسمالية العالمية. وإذا كان ذلك لا يصح بشكل عام كأساس لتفسير ظاهرة «الأصولية»، و«انبعاث» الاسلام خلفها في سائر بلدان العالم الاسلامي المتفاوتة التطور، فلعله يصح على بلدان

المشرق العربي، وفي طليعتها «مصر» التي تستولي فيها الحلقات الأيديولوجية «الأصولية» على وعي شرائح واسعة من كتلتها السكانية الهائلة. فالفئات الوسطى العربية، التي دمر النمو الرأسمالي الطفيلي والبيروقراطي التابع، أمنها الروحي والاجتماعي، وهشمه تماماً، وجدت في «الأصولية» أيديولوجية «إسلامية» لسخطها ونقمتها على عالم «الفساد» و«الرشوة» و«التسلط» و«الانحلال» و«الرذيلة» و«التفسخ» و«الجشع» (وهي برمتها مظاهر لعالم العلاقات الطفيلية)، وذلك في مجتمع يتميز بضعف تقاليده الديمقراطية والعقلانية وانكسارها. فقد قامت «الدولة الشعبوية» في نمطها «الناصري» المميز على التعارض ما بين «التقدم الاجتماعي» و«الديمقراطية السياسية»، مما سمح للبورجوازية البيروقراطية ـ الطفيلية المصرية أن تقود انقلاباً طبقياً سياسياً من أعلى في «أيار/مايو ١٩٧١» على «التقدم الاجتماعي» الذي لم يجد «ديمقراطية سياسية» تحميه. إن «الشعبوية» تتعرض اليوم في سائر بلدان التحرر الوطني من «بورما» الى «الجزائر» لامتحانٍ تاريخي يؤكد أن «الديمقراطية» هي المخرج السياسي من التمزق الاجتماعي المدمر.

لم تدرس الى الآن، عربياً، في حدود اطلاعنا العلاقة ما بين «الأصولية» السائدة في بلدان العالم الاسلامي وحركة «الاخوان المسلمين» في سورية. وتصبح هذه الدراسة مهمة، الآن أكثر من أي وقت مضى لما تمثله «سورية» من موقع عربي خصوصاً، وفي منظومة العلاقات العربية ـ الدولية المتشابكة عموماً. إذ إن حركة «الاخوان المسلمين استعادت «الأصولية» السائدة وأعادت إنتاجها في شروط تطور اقتصادي ـ اجتماعي ـ أيديولوجي متميز. فقد استطاعت أن تجيش الفئات الوسطى في السبعينات، وأن تستقطب، بشكلٍ خاص، شرائحها الشبابية والطالبية الى الحلقات «الجهادية»، وهو أمر يثير الانتباه في قطر كانت فيه هذه الشرائح حقلاً تاريخياً لنشاط «الناصرية» ونفوذها. ويستدعي ذلك توقفاً مكثفاً عند ظاهرة «الاخوان المسلمين» السورية في السبعينات، وهي ظاهرة تختلف

كثيراً عن طبيعة هذه الحركة في الخمسينات، رغم أنها تمت تحت الاسم نفسه. ويهدف مثل هذا التوقف إلى اقتراح نتائج دراسية قابلة للحوار، الذي يساعد وحده على إدراك هذه الظاهرة على نحو علمي خارج الشعارية وعقلية الاتهام المسبق.

فما هي العلاقة بين «الأصولية» و«الجهادية» كما تبرزها تجربة التيار «الجهادي» في جماعة «الاخوان المسلمين» في سورية في السبعينات؟ لقد حددت الصياغة المودودية ـ القطبية لمفهوم «الدولة الاسلامية» وعي هذا التيار لمفهوم «الجهاد» نفسه، الى الدرجة التي يمكن فيها وصفه على نحو دقيق بأنه تعبير عن هذه الصياغة، يعيد انتاجها وترجمتها عملياً على نحو «جهادي». ويفسر ذلك الدور المرجعي الحاسم الذي لعبته هذه الصياغة في توجيه مفاهيم «سعيد حوى» مرشد التيار «الجهادي» للجماعة في سورية (الذي حمل اسم «الطليعة المقاتلة»). فقد دعا حوى الى إعادة بناء جماعة «الاخوان المسلمين» في سورية خصوصاً، وتجديدها جذرياً على أساس «جهادي» يحولها من «جماعة دعوة» تقليدية الى «حزب جهادي انقلابي» يصفه بـ«حزب رباني» ويسميه بـ«حزب الله». وهو ما عبر عنه في كتابه «جند الله ثقافةً وأخلاقاً» الذي يهدف، على حد تعبيره، الى «إخراج الرجل المجاهد في سبيل الله»[٥٥]. ويبدو أن هذا الكتاب الذي يوجهه «حوى» الى كوادر «الجماعة» بدرجةٍ أساسية، كان معياراً لمفهوم «المجاهد» في السبعينات. حيث لم يشكل الدليل النظري للتيار «الجهادي» في الجماعة في سورية وحسب[٥٦]، بل

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤.

(٥٦) وزع كتاب حوّى بآلاف النسخ في المكتبات العامة والشارعية والمسجدية في سورية، وتحول الى موضوع الحوار الأساسي الذي كان على كل «أخ» مسلم أن يحدد موقفاً منه. وسعيد حوّى هو مدرّس لغة عربية من مدينة «حماة» السورية ومن القيادات التقليدية للاخوان في الستينات. وقد استطاع عبر تمثله لمنهجية قطب ـ المودودي أن يرعى تكون التيار «الجهادي» في الحركة وأن يوجهه أيديولوجياً، وأن يكون مرشداً له في الوقت نفسه، وكانت شخصية «حوّى» نفسها تجسيداً واختزالاً لأفكاره.

ولعب أيضاً مثل هذا الدور في توجيه وعي «جماعة الجهاد الاسلامي» في الأراضي المحتلة[٥٧]. يرى «حوى» أن جماعة «الاخوان المسلمين» ليست «جماعة دعوة» بل «جماعة جهاد» تنطلق من شعار مؤسسها حسن البنا «الله غايتنا، والرسول قدوتنا، والقرآن إمامنا، والجهاد سبيلنا، والموت في سبيل الله أسمى أمانينا». من هنا يدعو «حوى» الى إعادة بناء الجماعة على أساس «جهادي» يجسد شعار مؤسسها. غير أن «الجماعة» في منظوره انحرفت عن هذا المعنى «الجهادي» لحركة «الاخوان المسلمين»، وتحولت الى «جماعة دعوة» تقليدية. من هنا يؤكد حوّى على أن «حزب الله» هو «اتجاه» في «الجماعة» «ينبغي تعميقه وترسيخه» لـ«استئصال كل ما عداه وتبيان بطلانه»[٥٨].

حدد الصراع الداخلي الحاد ما بين التيار «الجهادي» الانقلابي والتيار «المكي» التقليدي تناقضات الجماعة ومصائرها في السبعينات. ويعني مصطلح «المكي» في معناه التداولي الضيق، التيار الذي ينطلق من أن المرحلة هي على غرار مرحلة «العهد المكي» في زمن النبي، مرحلة «دعوة» لا مرحلة «جهاد»، ومرحلة «تكوين وصبر» لا مرحلة «صراع وجهاد». في حين أكد التيار «الجهادي» بصوت مرشده «سعيد حوى» أن المسلمين ليسوا اليوم «في مرحلة العهد المكي، ولكنهم في مرحلة الردة عن الاسلام بعد الاسلام»[٥٩] وهي «ردة أخطر من الأولى»[٦٠] على حد تعبيره.

وبمعنى آخر كان التيار «المكي» يدعو الى أن تعمل حركة «الاخوان المسلمين» خلف واجهة «الدعوة» بوصفها «جماعة» لا «حزباً». في

(٥٧) أنظر في هذا الصدد إشارة هالة مصطفى في: «التيار الاسلامي في الأرض المحتلة»، **المستقبل العربي**، العدد ١١٣، تموز/يوليو ١٩٨٨، ص ٨٦.

(٥٨) حوّى، المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٠٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٠.

حين كان التيار «الجهادي» يدعو بإلحاح الى تحويل «الجماعة» الى «حزبٍ جهاديٍ» «رباني» «انقلابي» من طرازٍ جديد، يقوم على وحدة تنظيمية متماسكة، ويسوده «نظام الطاعة» وتشكيلات «الأسر» و«الكتائب» الجهادية «المقاتلة»[٦١]، انطلاقاً من أنه «لا حكم إلا بحزب والحزب ما لم يصل الى الحكم تبقى نظرياته مجرد آراء لا قيمة عملية لها»[٦٢] على حد تعبير حوى. من هنا حدد أسلوب «الدعوة» مفهوم التيار «المكي» لطريقة عمل حركة «الاخوان المسلمين» وهو الأسلوب التقليدي الذي طالما تخفت خلفه الحركة مدعية أنها «جماعة دعوة» تتوخى إصلاح الفرد وهدايته. في حين حدد أسلوب «الجهاد» المفهوم «الجهادي» للحركة بوصفها «حزباً جهادياً انقلابياً» يستمد قوته من الله، ولا يخضع نصره «للأسباب المادية»، وإنما هو «نصر خاص ينصر الله به أولياءه على أعدائه على خلاف القوانين المادية للنصر»[٦٣]. ويفسر هذا المفهوم «الجهادي» للحركة إلحاح «حوى» على إدخال ما يسميه بـ«طريقة حرب العصابات» الى برامج الإعداد الأيديولوجي والتنظيمي في الجماعة. وتشمل هذه الطريقة التدرب على: المشي الطويل ـ الركض الطويل ـ ركوب دراجة طويل ـ تعلم ركوب دراجة نارية وسيارة ـ تسلق الجبال ـ الملاكمة والمصارعة بأنواعها والقتال القريب ـ طرق التنقل في الحرب ـ الزحف بأنواعه ـ القفز ـ قتال الشوارع... الخ[٦٤]. ومن هنا فإن البناء «الجهادي» للجماعة يعني في جوهره «عسكرتها» وتحويلها الى تشكيلات «أسر» و«كتائب مقاتلة».

خضعت إشكالية «الجهاد» لحوار أيديولوجي داخلي معقد وحاد، إذ

(٦١) يضع حوّى في كتابه مرجعاً لأسلوب عمل «حزب الله» وهو «سلسلة رسائل قسم الأسر: آداب الأسرة والكتيبة، نظام الأسر، نشأته وأهدافه، نحو جيل مسلم».

(٦٢) حوّى، المصدر نفسه، ص ٣٩٦.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

إن معنى «الجهاد» في «دولةٍ إسلامية منحرفة» يختلف عن معناه في «دولةٍ كافرة». ورغم أن «سعيد حوى» يتريث في الحكم على مجتمعات العالم الاسلامي بأنها «مجتمعات كافرة» ويفضل وصفها بـ«مجتمعات فاسقة محكومة في الغالب بمرتدين أو منافقين أو كافرين»[٦٥] فإنه لا يدع مجالاً للشك في أنه يعالج هذه المجتمعات بوصفها «مجتمعات كافرة مرتدة عن الاسلام بعد الاسلام». ومن هنا اقترب نظام التفكير الذي حكم الخطاب «الجهادي» من نظام التفكير الذي حكم جماعة «التكفير» المصرية المتطرفة، بل إن التيار «الجهادي» لم يكن، في جوهره، إلا نوعاً خاصاً متميزاً من أنواع تنظيمات «التكفير» التي لا تحدد «الردة» في حكومات العالم الاسلامي وحسب، بل في المجتمعات الاسلامية نفسها التي يصفها حوى بـ«المجتمعات الجاهلية» و«المرتدة». إذ «أصبح دولاب الحياة كله يدور في غفلة عن الله وعن دين الله وأحكامه وشريعته»[٦٦]. وعلى حد تعبير «حوى» «فقد انحسر الاسلام عن الحياة انحساراً تاماً تقريباً»[٦٧] «حتى إنك نادراً ما تجد بين مثقفي العالم الاسلامي انساناً صافي العقيدة سليمها»[٦٨] فـ«١٠ بالمئة فقط يقيمون الصلاة، وحتى بعض الذين يقيمونها قد تجد عندهم آراء تعتبر ناقضة للشهادتين»[٦٩]، و«من دخل الإسلام ثم عمل عملاً أو اعتقد اعتقاداً يناقض الشهادتين فقد كفر وارتد واستحق القتل... ومن أمثلة ما يناقض الشهادتين، أن... ينكر شيئاً معلوماً من الاسلام بالضرورة، ككون الأمة الاسلامية أمة واحدة، أو ينفي وجود هداية الله في جانب من جوانب الحياة كالحياة الاقتصادية... الخ»[٧٠].

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٩.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٩.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٨.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

يحكم هذا النص نظام تفكير ينتسب الى نمط «التكفير» أكثر مما ينتسب الى نمط «الدعوة» التقليدي الذي حرص «الاخوان المسلمون» تقليدياً على الظهور به. من هنا يرى «حوى» أن مهمة الحركة لا تقوم على «الدعوة» بما تشتمل عليه من معنى «الهداية» وإصلاح «الفرد» بطرق «الموعظة الحسنة» بل على «الجهاد» بما يشتمل على حد تعبير «حوى» من «التطهير» و«الاستئصال بلا شفقة أو رحمة لطوائف الباطنيين الكفرة والقاديانيين... والأحزاب الكافرة كالشيوعيين والقوميين الجاهليين، ودعاة فصل الدين عن الدولة... واستئصال المرتدين عامة» و«التقدميين والأحرار والمصلحين والمتنورين» و«القوميين والشيوعيين والانسانيين والديموقراطيين... الخ»(٧١).

إن مفاهيم «التطهير» و«الاستئصال» بـ«لا شفقة أو رحمة» و«القتل» و«تنفيذ حكم الله»... الخ، تهيمن على الخطاب «الجهادي» وتحكم نظام تفكيره «التكفيري». وهي برمتها مفاهيم «عدوانية» «عنفية» «إرهابية» تنسجم مع البنية الفاشية لـ«الأسر» و«الكتائب الجهادية» التي قامت على «نظام الطاعة» و«الانضباط الحديدي» و«التسليم» وتحريم «الجدل الداخلي» و«الشك». من هنا تلقت هذه «الأسر» و«الكتائب» تربية أيديولوجية تقوم بتعبير «حوى» على «كراهية الحياة». فالحياة الكافرة، المرتدة، الجاهلية، هي مصدر الشقاء والبؤس والاغتراب. من هنا فإن على «المجاهد» أن يقاوم تأثيراتها وينقي روحه منها وذلك بأسلوب يسميه حوى بـ«المجاهدة الداخلية» ضد «لغوها» الذي يشمل على حد تعبير حوى «سماع الراديو ورؤية التلفزيون وقراءة الجرائد والمجلات وحضور المسارح والملاهي... وقراءة ما تنتجه الأقلام الكافرة من الفلسفة والاجتماع والأخلاق والسلوك والأدب من قصص لشعر الحكايات... الخ»(٧٢).

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣٨٦.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

تقوم آلية «المجاهدة الداخلية» في الخطاب الجهادي على عمليتي الإسقاط والاجتياف (وهما آليتان تميزان الشخصية الاضطهادية). ففي عملية الاسقاط ينبذ المجاهد ما يعكر نقاءه الروحي المتعصب كحواس الحياة والرغبات في العالم الخارجي الكافر، المرتد، في الوقت نفسه الذي «يجتاف» فيه صورة نقية متحررة من لغو الحياة وتأثيراتها. من هنا يعيش «المجاهد» حالة هوسٍ اهتياجي ما بين النزوع الى الحياة والنزوع الى كراهيتها ورفضها، حيث يقترح الخطاب الجهادي «إحياء مبدأ الجهاد بالنفس واليد» الذي يمثل تمويهاً أيديولوجياً لهذا الهوس. يقوم هذا المبدأ برمته على الإرهاب. إذ يرى «حوى» أن على المسلم أن يجاهد بيده ضد المنكرات كاتباع ما يسميه بـ«التهديد والتخويف». ويضرب مثلاً لذلك: «دع عنك هذا أو لأكسرن رأسك أو لأضربن رقبتك، أو لآمرن بك وما أشبهه» و«مباشرة الضرب باليد والرجل» و«إزالة المنكر باليد» و«الهجوم على بيت المفسدين، وبالإخراج من الدار وبهدمها وكسر دنان الخمر... ويقيمه كل مسلم حال مباشرة المعصية» و«قتل المتبرجة» و«التغيير باليد كأسر الملاهي وإراقة الخمر... الخ»[٧٣]. ويفسر هذا التمويه الأيديولوجي للهوس الاهتياجي الطبيعة الإرهابية للأسر والكتائب الجهادية التي تربت على مبدأ شهير لحوى يتلخص في أن «المسلم في صراع دائم مع الآخرين»[٧٤] الخونة[٧٥]، المنافقين[٧٦]، الكفرة، المرتدين، الجاهليين... الخ (وهي الأوصاف التي يستخدمها الخطاب

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٧٥) «من لم يصل فهو خائن، ومن لم يزكِ فهو خائن، ومن لم يجاهد فهو خائن... ومن شرب الخمر فهو خائن». المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(٧٦) «ان من تشبه بالكافرين فهو منهم، كأولئكم الذين يقلدون شوارب ستالين أو شوارب الممثلين أو يقلدون الخنافس، أو يضعون إشارة الشيوعيين، أو صليب النصارى...»، المصدر نفسه، ص ١٨٥.

الجهادي نفسه). ومن هنا فإن مفهوم «الجهاد» في الخطاب الجهادي بنية عنفية يحكمها نظام «التكفير». لقد حكم هذا النظام الخطاب الجهادي وحدد إنتاجه لمفهوم الجهاد بوصفه «ثورة ثانية» يواجه فيها المسلمون على حد تعبير «حوى» مهمة استئصال «مرتدين من أبنائهم وأخوانهم»(٧٧). في حين حكم نظام «الدعوة» الخطاب المكي والذي فضل اختفاء الحركة خلف واجهتها التقليدية أي «الدعوة» باعتبار أن المرحلة هي مرحلة «تكوين وصبر» لا مرحلة «صراع وجهاد». لم يرفض «المكيون» مبدأ الجهاد العنفي بحد ذاته، استراتيجياً، بل حاولوا أن يكبحوه تاكتيكياً ومؤقتاً، إلا أن نمو التيارات الجهادية في الأوساط الشبيبية للجماعة ومبادرتها إلى العمل، جر الجماعة برمتها، بمن فيها «المكيون» الى المغامرة «الجهادية» الانتحارية(٧٨)، والى محاولة توظيفها كأداة ضغط في صياغة برنامج ليبرالي للحركة، تتحرك عبره جماهيرياً. كانت «مجزرة المدفعية» التي ذهب ضحيتها عشرات من الطلاب الضباط الشباب بمثابة المغامرة التي جرت «الجماعة» برمتها الى النشاط الجهادي. إذ أعلن التيار الجهادي عن نفسه رسمياً تحت اسم «الطليعة المقاتلة - كتيبة مروان حديد»، وظهر وكأنه يعمل بشكل مستقل عن القيادة التقليدية التي كان لـ«المكيين» نفوذ أساسي فيها، مما أدى الى مغادرة العديد من وجوه «المكيين» سورية وهربهم قبل استفحال «المغامرة». أما «المكيون» الذين بقوا فقد حاولوا أن يوظفوا العنف الجهادي سياسياً، وأن يستغلوه كورقة ضغط. ويفسر ذلك، الى حد بعيد، التناقض الجذري ما بين بيانات «الطليعة المقاتلة» (الجهاديين) وبيانات النقابات المهنية والعلمية التي صاغها «المكيون». إذ في حين تبنى «الجهاديون» في بيانهم الأول

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٧٨) كان «الجهاديون» واعين لذلك، إذ افترض سعيد حوى أن تشكيل حزب الله سيؤدي الى تشكيل «ميزان قرآني» و«سيسقط نتيجة لذلك كثير وينجح في ذلك كثير أو قليل»، المصدر نفسه، ص ٢٨.

برنامجاً إرهابياً طائفياً لا لبس في طائفيته[٧٩] (إذا صحت تسميته بالبرنامج) فإن «المكيين» تبنوا برنامجاً سياسياً ذا لونية ليبرالية، تقبل التعددية السياسية والشكل البرلماني للدولة. لم يكن ممكناً لـ«المكيين» أن يتبنوا هذا البرنامج باسم النقابات المهنية والعلمية بمعزلٍ عن مناخ العنف الذي كان قوتها المساندة. غير أن هذا البرنامج لم يكن ليعني في وعي «الجهاديين» سوى «انحرافٍ» يقبل بـ«شرائع الكفار» و«يجبن» عن إعلان مطالب «الدولة الاسلامية». وقد عبر «الجهاديون» في بيانٍ علني لهم عن ازدراء هذا البرنامج وعدم ثقتهم به ودعوا أصحابه الى عدم المراهنة عليه. وبمعنى آخر أخذ «الجهاديون» يتحولون من «منفذين» الى «مخططين»، حيث أحكموا سيطرتهم على «تنظيم الداخل» وتحولوا فيه الى نوعٍ من «قيادة الطوارىء».

لقد كان التيار «الجهادي» أشبه بالمارد الذي عجز الساحر «المكي» عن إعادته الى «قمقمه» بدون دمار هذا القمقم نفسه، وهو ما حدث فعلاً.

سيطر «المكيون» على النقابات العلمية والمهنية التي ضمت ما يمكن تسميته بالفئات الوسطى «الجديدة»، (مهندسون، مهندسون زراعيون، أطباء، أطباء أسنان، محامون، صيادلة... الخ)، وتمكنوا من طرح برنامجهم في أوساط هذه الفئات، وفرضه كبرنامج سياسي لها. إذ مثلت الأيديولوجية الإسلامية المحافظة لهذه الفئات، في السبعينات، حقل نفوذ أيديولوجي وسياسي ودعاوي للتيار

(٧٩) خاطب البيان الأول «رجال المخابرات السنيين» وأكد أن تناقض «الاخوان» ليس معهم. كان الاخوان يراهنون على انقسام طائفي ويثقون به، بل برزت لدى بعض أيديولوجيي «جهادييهم» فكرة إمكان انتقال البعض من صف «الشيطان» الى صف الرحمن. سارت «الطليعة المقاتلة» في اغتيالاتها على المبدأ الطائفي، إلا أنها سرعان ما تخلت وأخذت تغتال رجال الدين من مذهبها نفسه.

«المكي» الذي كان على خلاف التيار «الجهادي» مدركاً لأهمية أساليب العمل السياسي والجماهيري.

لم يكن التعليم «العلمي» في وعي هذه الفئات أكثر من تعليم «مهني» «تقني» لا يتعارض مع آلياتها المعرفية التقليدية المحافظة. ويفسر ذلك انتشار التوافق ما بين العلم والدين في نقاباتها النوعية بشكل تيارٍ أيديولوجي سانده «المكيون»، الذين يعملون خلف واجهة «الدعوة» و«إصلاح الفرد» و«الموعظة الحسنة». لقد حكمت الأيديولوجيا التقليدية المحافظة وعي هذه الفئات ووجهته، حيث أصبحت هذه الفئات من أكثر القوى الاجتماعية المحافظة تمفصلاً مع الفئات الوسطى التجارية المدينية.

وقد تجلى هذا التمفصل في البرنامج الذي صادقت عليه مؤتمرات النقابات المهنية والعلمية (صاغه أحد قادة «المكيين»)، وقد عبر هذا البرنامج المصبوغ بـ«الليبرالية» عن مصالح الفئات التجارية المدينية التي لجمت «رأسمالية الدولة» تحت اسم «التحويل الاشتراكي» نموها وتطورها. ويفسر ذلك امتزاج عدائها الطبقي لـ«رأسمالية الدولة» بعدائها الأيديولوجي ضد «الاشتراكية»، حيث تبنت الفئات التجارية أيديولوجية اقتصادية ليبرالية مصبوغة بالإسلام، يتركز محتواها على تقليص دور «الدولة» في مجالات التجارتين الخارجية والداخلية. من هنا استخدمت الفئات التجارية عنف «الجهاديين» كوسيلة ضغط للمطالبة بالتطور الاقتصادي على أساسٍ «ليبرالي». وقد عبر إحراق مؤسسات التجارة الداخلية، وصالات البيع بالمفرق العامة، في أحداث آذار/مارس ١٩٨٠ عن مدى عداء الفئات التجارية لدور الدولة في التجارة الداخلية. عكس بيان «المكيين» أمنيات هذه الفئات باستعادة دورها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، الذي نظرت إليه دوماً كـ«حق سلب» منها في الستينات. تميزت هذه الفئات التجارية المدينية بأيديولوجيتها الدينية التقليدية العائلية المحافظة. ويفسر ذلك حرص التاجر التقليدي على

أن يحمل لقب «الحاج» وأن يظهر بصورة «المحسن» الذي يلتزم بدفع «الزكاة» ودعم «الجمعيات الخيرية الاسلامية». وكان التاجر التقليدي في السبعينات يتبع، حتماً وبالضرورة، إحدى حلقات مرشدي «المساجد» الأساسية في حلب، والتي كانت بمثابة «ندوات» إسلامية دورية يعقدها «المسجد». من هنا كان «المسجد» المؤسسة الأيديولوجية التقليدية التي ينتسب إليها «التاجر» «الحاج» «المحسن» ويستظل فيها بمباركة «الفقيه».

دعت حركة «الاخوان المسلمين» الى ما سمته بـ«النزول الى المسجد وإحيائه»(٨٠) وتحويله الى مجموعة حلقات أيديولوجية يسميها «حوّى» بـ«حلقات المسجد»(٨١). من هنا ربطت حركة «الاخوان المسلمين في إتجاهها الجهادي» المسجد في السبعينات بشبكة واسعة من برامج الأنشطة الرياضية والتعليمية كوسيلة لاستقطاب الشبيبة وتجنيدها. وقد وضع «سعيد حوى» برنامجاً تثقيفياً أيديولوجياً يتم بموجبه تأسيس «المسجد». وشمل هذا البرنامج تشكيل الحلقات التالية:

١ ـ حلقة لتدريس الأصول الثلاثة.
٢ ـ حلقة الكتاب.
٣ ـ حلقة السنة.
٤ ـ حلقة أصول الفقه.
٥ ـ حلقة العقائد.
٦ ـ حلقة الفقه.
٧ ـ حلقة الأخلاق الأساسية.
٨ ـ حلقة العربية.

---

(٨٠) حوّى، المصدر نفسه، ص ١٦١.
(٨١) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

٩ ـ حلقة معرفة التآمر على الاسلام.

١٠ ـ حلقة التاريخ الاسلامي.

١١ ـ حلقة حاضر العالم الاسلامي.

١٢ ـ حلقة الدراسات الاسلامية الحديثة.

١٣ ـ حلقة فقه الدعوة(٨٢).

وشملت المراجع الأساسية لهذا البرنامج كتب: سيد قطب، أبي الأعلى المودودي، أبي الحسن الندوي، حسن البنا، ومحمد قطب التي شكلت مادة مرجعية واسعة الانتشار في الحلقات المسجدية، وهي مراجع ترسي مفهوماً «ثيوقراطياً» لـ«الاسلام» معادياً لـ«المجتمع المدني» وعلاقاته تحت ستار العداء لـ«الغرب». من هنا تشبعت الشبيبة الاسلامية المنخرطة في التنظيم الحلقي المسجدي بتربية أيديولوجية حاقدة على «المجتمع المدني» الذي جرى وصفه على أنه مجتمع جاهلي، مرتد، كافر، ليس فيه إلا «المنكرات». غذى التنظيم الحلقي المسجدي، الهوس الجهادي الهائج للشبيبة الطالبية التي أصبح شعارها «... الجهاد سبيلنا، الموت في سبيل الله أسمى أمانينا». من هنا كانت تتوج المصحف المفتوح في شعار الكتائب الجهادية قنبلة، ترمز إلى طبيعة التنظيم الجهادية العنفية.

ويظهر تمفصل الفئات الوسطى «الجديدة» مع الفئات الوسطى التجارية «التقلدية» على نحو عميق في «مجالس العائلات»، والتي كانت أهم ظاهرة سوسيولوجية تفرزها الفئات المدينية الوسطى بشرائحها «الجديدة» و«التقليدية» في النصف الثاني من السبعينات.

قامت «مجالس العائلات» على تحويل «العائلة» الى وحدة اجتماعية ـ اقتصادية مستقلة ذاتياً على أساس «الصندوق المشترك» الذي كان عليه أن يضمن «تكافلاً اجتماعياً» عائلياً ذاتياً، عبر توزيع أرباحه

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

بشكلٍ متساوٍ على أفراد العائلة المساهمين فيه على أساس «التشارك». غير أن «الصندوق المشترك» لا يفسر ظاهرة «مجالس العائلات»، بل إن ما يفسرها هو جملة عوامل اجتماعية ـ اقتصادية إيديولوجية بالغة التعقيد، وتتكثف برمتها في مشكلة يمكن تسميتها بـ«ترييف» المدينة.

لقد تم «ترييف» المدينة في سياق تطور اجتماعي ـ طبقي حاد، تكونت فيه رسملة طفيلية وبيروقراطية «هباشة»، عممت التفسخ والرشوة والانحلال والفساد والجشع(٨٣) في كل مكان. لقد قاد «ترييف» المدينة الى انهيار توازناتها الاجتماعية التقليدية، وتحويل «أعزة» أهلها الى «أذلة»، وإعادة بناء تراتبيتها المسيطرة على نحو جديد. ويفسر ذلك أن إشكالية التناقض ما بين الريف/المدينة حكمت وعي الفئات الوسطى المدينية بشرائحها «الجديدة» و«التقليدية». وقد سادت هذه الإشكالية بشكلٍ خاص في وعي شريحة متميزة من شرائح الفئات الوسطى المدينية، وهي شريحة «المعلمين» التي صاغت وجوهها التربوية المحلية المدينية أطروحة «حلب للحلبيين». حكم النموذج التقليدي للتفكير المديني وعي هذه الشريحة، التي كان صراعها مع الفئات الوسطى الريفية، في جوهره، صراعاً على المواقع. انتمت شريحة «المعلمين» التي تبنت «حلبنة» المدينة الى العائلات المدينية التقليدية، وتمفصلت معها في ولاءٍ عائلي محلي تقليدي عميق. وهو ولاء اجتماعي ـ أيديولوجي ما قبل قومي، يوجهه وعي ما قبل الأمة، وليس الوعي ـ الأمة. من هنا تميزت هذه الشريحة بالمحافظة الاجتماعية والأيديولوجية التقليدية التي تمفصلت مع التكوين التجاري التقليدي المحافظ للمدينة، كما اتصفت ثقافتها بالمحدودية وضيق الأفق والكسل الفكري.

وبهذا المعنى فإن «مجالس العائلات» كانت آلية رد مديني تقليدي

(٨٣) أنظر «تقارير ومقررات المؤتمر القطري السابع لحزب البعث العربي الاشتراكي»، تقرير السياسة الداخلية، ص ١١١.

على «تريف» المدينة وهو ما ينسجم مع آليات جماعات تقليدية محافظة، تحدد أشكال الوعي الاجتماعي التقليدي بتمظهراته العائلية والدينية والمذهبية والطائفية، المتمفصلة فيما بينها، أنماط استجاباتها.

من هنا يمكن القول ومن منظور سوسيولوجي بحت إن ظاهرة «الاخوان المسلمين» هي من أبرز الظواهر الاجتماعية ـ الأيديولوجية ـ السياسية المعقدة للفئات المدينية الوسطى على مختلف شرائحها. إذ إنها في جوهرها ظاهرة «مدينية» أنتجتها مدن تقليدية، اهتزت توازناتها الاجتماعية، و«تريفت» بأحزمةٍ «رعاعية»، بفعل عوامل عديدة ومعقدة للغاية. ولعل ذلك يفسر على نحو ما الطابع المديني الفاقع لـ«الكتيبة» الشبابية «الجهادية» الأولى في جماعة «الاخوان المسلمين»، والتي حملت اسم «كتيبة مروان حديد»، إذ انتسب أغلب مقاتلي هذه «الكتيبة» الى العائلات المدينية التقليدية المحافظة، وشبكة علاقاتها وولاءاتها القرابية الأسروية المعقدة والمتداخلة.

إن مغامرة جهادية مأساوية، ومرعبة تكفِّر المجتمع برمته، وتدعو إلى الانقلاب «الثيوقراطي» عليه باسم إسلامٍ تكفيري لا يحتمل حتى استماع الموسيقا، هي نتاج كارثي لمجتمع أخفقت «أيديولوجياته التقدمية» في «قومنة» وعلمنة وعقلنة وعيه، ونقله من مرحلة الوعي ما قبل القومي بعلاقاته الطائفية والمذهبية والدينية والمحلية والعائلية والعشائرية... الخ، الى مرحلة الوعي القومي الأمّوي (نسبة الى أمة)، ومن علاقات التعايش التقليدي (المذهبي، الديني... الخ) الى علاقات الاندماج الوطني القومي الأمّوي، ومن هنا فإن التنظيمات التكفيرية في منطقة مشرقية عربية وجهتها الأيديولوجيات «التقدمية» في الستينات فيها الآن أيديولوجيات «أصولية»، مهووسة بالعنف، هي نتاج معقد لإخفاق هذه الأيديولوجيات وحركتها السياسية نفسها في إنجاز برنامجها القومي الديمقراطي وقصورها عن ذلك. فالأيديولوجيات «التقدمية» (القومية أو

الماركسية) تبدو الآن وكأنها خسرت شرائح واسعة من قاعدتها الاجتماعية، ونعني بها شرائح الفئات الوسطى. فـ«المسجد» المديني الشرق أوسطي يستقطب الآن، أكثر من أي وقتٍ مضى، أفواجاً هائلةً من الفئات الوسطى عموماً ومن الشبيبة الطالبية، خصوصاً، التي تواجهه بأسئلة اجتماعية واقتصادية وسياسية معقدة يعجز «الخطيب» التقليدي عن الإجابة عنها. وبمعنى آخر فإن هذه الفئات التي توجهت في الستينات بأسئلتها إلى الأيديولوجيا الدينية السائدة المتسلطة، التي فقدت أي ارتباط باللحظة التنويرية الاسلامية المهدورة في عصر النهضة. فمن يجيب الفئات الوسطى عن أسئلتها؟ هل تجيبها الأيديولوجيا الدينية السياسية بالتجيش «الجهادي» الفاشي أم تجيبها الأيديولوجيات «التقدمية» بالأفق الديمقراطي؟ وبكلمة أخرى ما هو المخرج التاريخي الذي يجنب الحياة تكون تنظيمات تكفيرية مرعبة جديدة مهووسة بالعنف؟ أهو المخرج العنفي الذي يعزز سيطرة العنف على الوعي الاجتماعي، أم المخرج الديمقراطي الذي يعطل فاعلية العنف ويلجمه؟ أهو المخرج الذي يختاره «الأصوليون» والذي يذرِّر المجتمع، ويكسِّره في البنى التقليدية الفظة ما قبل القومية، ويقهقر تطور وعيه الاجتماعي، أم المخرج الذي يدمج المجتمع في بنية قومية أمّوية؟ ففي زمن الكوارث في البلدان «العالم ثالثية» التي اختارت «طريق التطور اللارأسمالي» ينهض مخرجان من الكارثة لا ثالث لهما: المخرج الفاشي والمخرج الديمقراطي. المخرج الفاشي الكارثي الانتحاري للجميع، الذي يجنّد «الرعاع» و«يفلتهم» على المجتمع، والمخرج الديمقراطي الذي يمنع العنف من السيطرة على الوعي الاجتماعي ويكبح آلياته. فالعنف أو العنف المضاد في مجتمع تحكمه بنى تقليدية ما قبل قومية، فظة ومتأخرة وآسيوية، لا يمكّن أن يتفجر خارج وعي هذه البنى، ومن هنا يصطبغ العنف في مثل هذا المجتمع حتماً بأيديولوجيات البنى ما قبل القومية، التي تقهقر المجتمع وتحطم تطوره المدني جذرياً. أفليس مرعباً للغاية أن يعلن «سعيد حوى» في

وعي الآلاف من أتباعه، وفي القطر الذي وجهت الأيديولوجيات التقدمية وعي فئاته الوسطى في الستينات: «سيقول الناس عنا، إرهابيون، قتلة، سفاكو دماء، وهذا كله من لوم اللائمين ليثنونا عن الجهاد في سبيل الله، وليضغطوا علينا نفسياً كي نتركه». إن مجتمعاً أفرز آلافاً من شبابه، يوجههم هذا الوعي الكارثي المرعب في «مغامرةٍ انتحارية، بحاجةٍ الى مخرج ديمقراطي يمنع تكون إرهابيين قتلة سفاكي دماء باسم «الجهاد» من جديد، يقهقرون تطور المجتمع برمته ويذررونه في البنى ما قبل القومية المتأخرة والفظة. وهو ما يعني مساءلة «المخرج الديمقراطي» عن آفاق ممكنة في مجتمعاتٍ تعود فئاتها الوسطى الآن الى «عقلية العنف» وتنذر بحل أصولي عنفي مرعب جديد لأزماتها. فهل تحول القوى الوطنية والتقدمية نفسها الى موازين قوى تاريخية داعمة لهذا المخرج، يخلص المجتمع من احتمالات التجنيد الأصولي الكارثي القادم، الذي سندفع ثمناً له مزيداً من الرعب والدم والضحايا في الشوارع؟ وهل تتذكر هذه القوى نصيحة لينين لماركسيي الشرق في أن يجتثوا علاقات القرون الوسطى في مجتمعاتهم قبل الاشتراكية؟ وهل تتذكر هذه القوى ازدراء لينين العميق لأولئك الذين «يسهبون في الكلام كثيراً جداً وبسهولة فائقة حول «الثقافة البروليتارية» في حين إن عليهم أن تكون لديهم على حد تعبير لينين «ثقافة بورجوازية حقيقية... تستغني عن النماذج الغليظة الفظة جداً من الثقافات السابقة للثقافات البورجوازية»[(٨٤)]؟ وهل يعني استيعاب قوميي وماركسيي الشرق لـ«الثقافات البورجوازية»، في جوهره، سوى استيعاب آفاق المجتمع المدني وممكناته، في مجتمعاتهم نفسها؟ إن المخرج الديمقراطي باتجاه المجتمع المدني هو الرد التاريخي على المخرج الأصولي الإسلامي باتجاه المجتمع

(٨٤) لينين، **المختارات**، المجلد ١٠ (موسكو: دار التقدم، ١٩٧٨)، الترجمة العربية، ص ٥٧٢.

الثيوقراطي الفظيع والفظ. ومن المؤكد أن المخرج الديمقراطي ليس وصفةً جاهزة، بل انتاجاً مجتمعياً ـ سياسياً، تنتجه المجتمعات البشرية بصيغ تتناسب وتناقضاتها الاجتماعية ومدى حدتها. فهل كان هنالك مخرج ديمقراطي ممكن في سورية أواخر السبعينات ومطلع الثمانينات؟ ولماذا لم يتحقق هذا المخرج؟

اتسم المخرج الديمقراطي بصراع تقدمي حول طبيعته ومحتواه. هل يكون مخرجاً ديمقراطياً بورجوازياً أم مخرجاً ديمقراطياً تقدمياً؟ ورغم الصراع ما بين مفهومي هذين المخرجين، فإن أهميتهما تتحدد في انهما مخرجان سياسيان وليسا «عنفيين». لقد تبنت القوى التقدمية في سورية، المتحالفة في إطار «الجبهة الوطنية التقدمية» مفهوماً للمخرج الديمقراطي، يقوم على توسيع الجبهة الوطنية التقدمية وتعزيز دورها القيادي والشعبي والسياسي، وتطوير أشكال تحالفاتها الى مستوى قاعدي. وقد عبر البعثيون والشيوعيون في آنٍ واحد عن تبنيهما لهذا المخرج الذي صاغه المؤتمر القطري السابع لحزب البعث العربي الاشتراكي المنعقد في دمشق ما بين ١٢/٢٢/ ١٩٧٩ و٦/١/١٩٨٠ (وهي الفترة التي يشملها عنف الكتائب والأسر الجهادية). لقد حاول هذا المؤتمر أن لا يقدم برنامجاً يجيب عن أسباب العنف «الرجعي» وحسب، بل ويجيب أيضاً عن آفاق التقدم الاجتماعي في سورية. والحق إن هذا المؤتمر هو من أشجع المؤتمرات القطرية لحزب البعث التي واجهت براديكالية شجاعة أزمات «قيادته للدولة والمجتمع» ومشكلاتها. فلقد شخص المؤتمر حركة «الاخوان المسلمين» كظاهرةٍ اجتماعية داخلية، وليس كظاهرة «تآمرية خارجية» وحسب فقد أنتجت الحركة، حسب قرارات المؤتمر، جملة شروط تتحدد في «إشكالات معاشية... وبروز طبقة جديدة في المجتمع ذات ثراء وجشع كبيرين نمت كالطفيليات... والأساليب الخاطئة... في تطبيق الديمقراطية الشعبية...» و«النزوع العام نحو تجاوز الأنظمة والقوانين وحقوق المواطنين... وانتشار الوساطة والاستثناءات والرشاوي... وتدني

الشعور بالمسؤولية وقلة المحاسبة». وقد أشار المؤتمر إشارةً مهمة الى «أن هذه المساوىء وإن وجدت سابقاً في قطرنا... لكنها لم تكن معروفة داخل سورية بهذه الشمولية يوماً من الأيام» حيث «لم يمارس الحزب وفي جميع مستوياته القيادية لدوره الأساسي في قيادة المجتمع والدولة». غير أن هذا المخرج الديمقراطي الذي اقترحه المؤتمر القطري السابع لم يتحقق، إذ التفت القوى الطفيلية والبيروقراطية عليه وحاصرت إمكانات تنفيذه. إن موازين القوى التقدمية في سورية (وهي قوى مشتتة، منقسمة، متشرذمة، متناقضة... الخ) لا يمكن أن يخرجها من مأزقها الراهن هذا إلا المخرج الديمقراطي. وهو مخرج توسيع الجبهة، واجتثاث الطفيلية، وتأكيد سلطة القانون، وإحياء المحتوى الديمقراطي الفعلي للمنظمات الجماهيرية وللمؤسسات التمثيلية الديمقراطية. أي حماية «التقدم الاجتماعي» عبر «الديمقراطية السياسية» وليس بالتناقض معها. ويشتمل هذا البرنامج، ضمناً، على إدراك أهمية العمل في الوسط «المحافظ». إذ هل يبقى الوسط «المحافظ» حكراً تقليدياً للرجعية؟ أم مجال عمل للتقدميين، يساعدون فيه الشرائح الأكثر تنوراً على أن تكون مهيمنة؟ إلا أنه كيف يمكن للتقدميين أنفسهم أن يعملوا في شروط انعدام الثقة فيما بينهم؟ إنهم «حلفاء» مهتمون ببعضهم جيداً ويتقنون كل الوسائل من أجل أن يكونوا ضعيفين أمام الخطر «الأصولي» القادم هذه المرة بنزعة «رعاعية» تجتاح كل شيء، وتهدد الجميع بمن فيهم «الأفراد» الذين يرون في المجتمع المدني إطاراً نموذجياً لحياة ممكنة لهم.

ماذا يعني المخرج الديمقراطي اليوم؟ إنه يعني ببساطة المخرج من فظاعة ممكنة. وينسجم هذا المخرج مع التفكير السياسي العالمي الجديد المعادي لـ«العنف»... فهل تستطيع قيادات حركة التحرر الوطني العربية التي امتلكت زمام المبادرة التاريخية في مجتمعاتها منذ الخمسينات، أن تعيد الآن على أساس المخرج الديمقراطي امتلاك زمام هذه المبادرة من جديد؟ إن التقدم على أساس المخرج

الديمقراطي مهما كانت أشكاله المحتملة الواقعية ما يزال ممكناً اليوم. وهو المخرج الوحيد الذي يحرر الفئات الوسطى ويعيدها إلى خيار التقدم. فهل نتقدم قوميين وماركسيين وعلمانيين وديمقراطيين ووطنيين وعقلانيين نحو هذا الخيار الممكن: المخرج الديمقراطي؟ أم لننتظر الدم في الشوارع؟

٦

الخطاب التكفيري
من تكفير الدولة إلى تكفير الأمة

تتحدد إشكالية الخطاب «التكفيري» الذي تبنته الجماعات الاسلامية الجهادية، في «تكفير» المجتمع، مما جعل الأسلوب الحركي المطابق لتغيير «المجتمع الجاهلي» (النعت التكفيري للمجتمع المدني) «المرتد» و«الكافر» أسلوباً «انقلابياً»، وذلك مقابل الخطاب «الاخواني»، الذي يقر بإسلام الأمة، ويتعايش مع المجتمع، ويجتهد في استيعابه اسلامياً على نحو ما، مما جعل الأسلوب الحركي المطابق لهذا الخطاب، أسلوباً «إصلاحياً» يقبل عمل الدعوة داخل الأطر المدنية الحديثة.

وبهذا المعنى يندرج الفرق ما بين الأسلوبين «الإصلاحي» و«الانقلابي»، على مستوى العمل الحركي الاسلامي، ما بين «جماعة دعوة» تتوخى إصلاح المجتمع بـ«الحكمة والموعظة الحسنة» و«جماعة جهاد» تتوخى قلبه بالعنف و«تعبيده» لله، في إطار فرق استراتيجي أهم ما بين نظامين للخطاب، هما نظام الخطاب «الاخواني»، ونظام الخطاب «التكفيري»، تحكم ما بينهما آلية القطيعة لا آلية التواصل والاستمرار، بمعنى أن مرجعية الخطاب «التكفيري» لا تتأسس على الخطاب «الاخواني». من هنا يبدو الخطاب «التكفيري» وكأنه ينقض الخطاب «الاخواني» حرفاً حرفاً، مقوّضاً نظام مفاهيمه برمته. مع أن إرهاصات الخطاب «التكفيري» وبذوره الأولى قد تكونت تحديداً داخل مِحَن الجماعة «الاخوانية»

مع النظام الناصري وأشباهه، لتنخلع في آلية تطورها الى خطاب منظومي، عن تلك الشروط القهرية التي أنتجتها، وبالتالي لتشتغل ذاتياً وفقاً لديناميات وآليات الخطاب المنظومي الجديد، أي وفقاً لجهاز مفاهيم جديد، أصبح مستقلاً عن جهاز المفاهيم «الاخواني». فلم يكن ممكناً للخطاب «التكفيري» أن يتكون، بمعزل عن تجربة «المحنة» تلك في المعتقلات، إذ داخل هذه التجربة القاسية تحديداً، أعيد اكتشاف أبي الأعلى المودودي (طبعت أبرز مؤلفاته في القاهرة ما بين ١٩٥٠ - ١٩٥٣) وامتصاص «ترسيمته» ليتشكل أول تنظيم «تكفيري» داخل الجماعة الاخوانية، ونعني بذلك التنظيم الذي شكله أو وجّهه سيد قطب في معتقل «ليمان طرة» (ما عرف بتنظيمات ١٩٦٥) حيث يمكن وصف هذا التنظيم بأنه «تنظيم جديد مستقل عن الاخوان داخل الاخوان»(١).

ويتنمذج ذلك التحول من المنطق «الاخواني» التقليدي الى المنطق «التكفيري» الجهادي الجديد برمته في سيد قطب، الذي أكمل تجربة المحنة الى نهايتها، أي الى عود «المشنقة»، ووضع فيها «معالم في الطريق»، وقد اكتشف آباء الجماعة المعتقلون وفي مقدمتهم المرشد العام حسن الهضيبي مؤدى المنطق «التكفيري» الجديد، بما يعنيه من «تكفير» للأمة بأسرها، وإنكار صحة إسلامها، وتحويل «دار الاسلام» الى «دار حرب»، فحاول الهضيبي دون جدوى تفكيك هذا المنطق وهو لما يزل في المعتقل(٢)، حتى اضطر الى

(١) عادل حمودة، **سيد قطب من القرية الى المشنقة، تحقيق وثائقي**، ط ٣ (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٠)، ص ١٥٣، ود. محمد الغزالي، تعقيب على بحث «الصحوة الاسلامية في مصر» للدكتور محمد أحمد خلف الله، في: **الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي**. منتدى العالم الثالث. مكتب الشرق الأوسط (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ط ١، ص ١٠٠، ويقول الغزالي «الصحيح أنه (سيد قطب) أنشأ فكراً جديداً».

(٢) من الأمور المعروفة أن الإمام الهضيبي كان يستدعي التكفيريين ويحاورهم، فكانوا يقتنعون منه، إلا أنهم بمجرد خروجهم يعودون الى فكرتهم التكفيرية.

كتابة «دعاة لا قضاة» الذي «رسّم» منهجياً حدود القطيعة ما بين الخطاب «الاخواني» والخطاب «التكفيري».

* * * * *

لعب مفهوم أبي الأعلى المودودي لـ«المصطلحات الأربعة» وهي (الإله، الرب، العبادة، الدين) دوراً استراتيجياً في إكساب الروحية «التكفيرية» الساخطة لدى الشباب «الاخواني» المعتقل بعداً نظرياً، يُمَكِّنها من إعادة النظر جذرياً بمعنى كلمة المسلم وتعريفه. ويفسر هذا الدور الاستراتيجي الذي لعبه مفهوم المودودي، استفاضة الإمام الهضيبي في الرد على هذا المفهوم تحديداً، وإنكار نصابه النظري والعملي والتاريخي. ويتلخص رأي المودودي في أنه «لما نزل القرآن الكريم في العرب وعرض على الناطقين بالضاد. كان كل امرىء منهم يعرف معنى الإله، وما المراد بالرب.. وكانوا يحيطون علماً بجميع المعاني التي تطلق الكلمتان عليها. ومن ثم إذا قيل لا إله إلاّ الله.. أدركوا ما دعوا إليه تماماً، وظهر لهم من غير لبس أو إبهام... فما أخطأوا في فهم هذه الدعوة التي جاء بها القرآن»[٣]، «لكن القرون التي تلت ذلك العصر الزاهر جعلت تتبدل فيها المعاني الأصلية الصحيحة لجميع تلك الكلمات، تلك المعاني التي كانت شائعة بين القوم عصر نزول القرآن. حتى أخذت تضيق كل كلمة من تلكم الكلمات الأربع عما كانت تتسع له وتحيط به من قبل. وعادت منحصرة في معانٍ ضيقة محدودة ومخصوصة لمدلولات غامضة مشتبهة»[٤]، «والنتيجة: أن تعذر على الناس أن يدركوا حتى الغرض الحقيقي والمغزى الجوهري من دعوة القرآن... ومن هنا يزعم كل من هو من معدود من أهل الديانة الاسلامية أنه قد

(٣) أبو الأعلى المودودي، **المصطلحات الأربعة في القرآن**، ط ١ (الدار الكويتية، ١٩٦٩)، ترجمة محمد كاظم سابقاً، ص ٨ - ٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ٩.

أخلص دينه لله تعالى، والحق أن أغلبيتهم لم يخلصوا دينهم لله تعالى من حيث المعاني الواسعة التي تشتمل عليها كلمة الدين».
ويوضح المودودي في محاضراته «تدوين الدستور الاسلامي» (ألقاها في مراكش ١٩٥٢ وترجمت في القاهرة ١٩٥٣) جهل المسلمين للمصطلحات الأربعة الناتجة عن معنى الشهادتين، بأنه «حينما قام النبي (ص) يدعو الناس الى هذه «الكلمة (كلمة = لا إله إلا الله) فإن المنادي - صلوات الله عليه وسلامه - كان على علم بما يدعو اليه، وكذلك الذين بلغتهم كلمته لم يخفَ عليهم ما ترمي هذه الكلمة من هدف». «في حين إن هؤلاء المؤذنين اليوم يؤذنون من مآذنهم خمس مرات في كل يوم وليلة، وينادون بأعلى أصواتهم «أشهد أن لا إله إلاّ الله».. والداعي لا يعرف: إلام يدعو الناس؟ ولا الناس يتفطنون الى ما تضمه الكلمة بين جنبيها»[٥].

فكّر الشباب «الاخواني» المعتقل في «ليمان طرة» بمعنى كلمة «المسلم» في ضوء مفهوم المودودي لجهل المسلمين بمعنى الشهادتين، فامتصوا هذا المفهوم، ورتبوا عليه أحكاماً شرعية يتلخص جوهرها بعدم صحة إسلام المسلمين في «دار الاسلام» الراهنة، وساووا في مؤدى هذه الأحكام ما بين الجهل والكفر الفعلي، بمعنى أن الجهل بمعنى هذه المصطلحات يجعل المسلم مسلماً نظرياً، كافراً عملياً، حتى وإن كان لا يدري ذلك. وقد لخص لنا الهضيبي مؤدى هذه الأحكام كما ناقشها مع «التكفيريين» في المعتقل بالشكل التالي: «إنه لما كان الناس الآن لا يعرفون حقيقة معنى كلمات الإله، والرب، والعبادة، والدين، فإنهم إذ يرددون شهادة «لا إله إلاّ الله محمد رسول الله» إنما يرددون كلاماً لا يدركون حقيقة معناه. وهم لا ينطقون بالشهادة التي كان

(٥) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ترجمة جليل حسن الاصلاحي، مراجعة مسعود الندوي وعاصم حداد (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٩)، ص ١٠٦.

ينطق بها العربي حين البعثة لأن هذا كان على بيّنة من معنى ما كان يشهد به ويقرره. ولذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقبل تلك الشهادة المعلوم مضمونها ومفهومها لمن أداها. ويعتمدها حكماً بإسلامه. أما الآن فإننا لا نستطيع أن نعتمد إسلام من نطق بالشهادتين، ما دام لا يدرك حقيقة مفهومها، وواقع الحال شاهد على ذلك، إذ إن كثيراً ممن ينطقون بالشهادتين يأتون في نفس الوقت أعمالاً هي الشرك بعينه. كما أن واقع حياة الناس يشهد بخروجهم على أحكام الدين فيما يتعلق بأنظمتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وسائر شؤون حياتهم، مع إصرارهم على النطق بالشهادتين، والزعم بأنهم مسلمون، وخلصوا من ذلك الى: إنه لا يعتبر مسلماً تجوز معاملته على هذا الأساس والصلاة وراءه إلاّ من تأكدنا من فهمه لحقيقة معنى الشهادتين ومفهومهما. وزاد البعض على ذلك أنه لا بد بالاضافة الى تأكدنا من علم الناطق الشهادتين بمفهومهما أن يقوم عمله شاهداً على صدق ما نطق به، ومؤيداً له حتى يعتبر مسلماً. فإن لم تكن أعماله مصدقة لشهادته، فإننا لا نستطيع أن نحكم بإسلامه، فلا نعتبره مسلماً»(٦).

* * * * *

تشير المقارنة النصية ما بين هذين النصين (نص المودودي وطريقة تفكير الشباب الاخواني المعتقل به) بشكل جلي، إلى فاعلية اشتغال مفاهيم المودودي في وعي «الاخوانيين» المعتقلين على نحو طليق، حيث لم يوفر المعتقل شروط قبول هذه المفاهيم وحسب، بل ووفّر أيضاً شروط امتصاصها وتحويلها، من حدود التصورات النظرية الى حدود الأحكام الشرعية. وينهض هذا الاشتغال عبر شبكة «التناص» الصريحة ما بين هذا الخطاب الجديد وخطاب

---

(٦) حسن اسماعيل الهضيبي، **دعاة لا قضاة، أبحاث في العقيدة الاسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**، ط ٢ (بيروت: دار السلام، ١٩٧٨)، ص ٢٣ - ٢٤.

المودودي، بشكل يمكننا من القول على نحو مؤكد بأن خطاب المودودي يعمل هنا في الخطاب الجديد كنص غائب جرى امتصاصه وتحويله، يستخدم في ظروف مغايرة للظروف الأصلية التي أنتجته، أو إنه بمثابة البنية العمقية المولدة للخطاب الجديد الذي سيكون عندئذ بمثابة بنية سطحية ظاهرة لتلك البنية العمقية، أي تظاهرة من تظاهراتها، تتخطى في عملية القراءة الرأي الى ناتج الرأي، وتعيد صياغة الرأي ليس في معناه النصي المغلق بل في ناتجه الذي تحكمت به شروط جديدة.

وقد صاغ سيد قطب في «معالم في الطريق» (الذي كتب أغلب فصوله في المعتقل ووسط حوار جماعي حَكمَتْهُ إشكالية المودودي ومفاهيمه) ناتج الرأي هذا، وأكسبه صياغة نظرية منظومية، تتقدم في نبرتها كـ«مانيفست» أو كـ«بيان» لحركة اسلامية من طراز جديد. حيث يمكننا بسرعة استقصاء «ترسيمة» المودودي العاملة عمقياً في خطاب قطب، فيقول: «والقاعدة النظرية التي يقوم عليها الاسلام - على مدار التاريخ البشري - هي قاعدة «شهادة أن لا إله إلاّ الله» أي إفراد الله - سبحانه - بالألوهية والربوبية والقوامة والسلطان والحاكمية... إفراده بها اعتقاداً في الضمير، وعبادة في الشعائر، وشريعة في واقع الحياة. فشهادة أن لا إله إلاّ الله لا توجد فعلاً، ولا تعتبر موجودة شرعاً إلاّ في هذه الصورة المتكاملة التي تعطيها وجوداً جدياً حقيقياً، يقوم عليه اعتبار قائلها مسلماً أو غير مسلم»[(٧)]. ولم يرَ قطب نفسه (في وثائق محاكمته) في هذه الصياغة فرقاً بين ماينادي به وما ينادي به المودودي[(٨)].

من هنا يميز قطب ما بين «الاسلام الفعلي» الذي يقوم على إدراك

---

(٧) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: مكتبة وهبة)، ص ٤٨.

(٨) سامي جوهر، **الموتى يتكلمون (وثائق محاكمة قطب)**، ط ٢ (القاهرة: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٥ شباط/فبراير ١٩٧٧)، ص ١٣٥.

المعنى الصحيح للشهادتين، أي للمصطلحات الأربعة بلغة المودودي، وما بين «الاسلام النظري»، أو ما بين «المسلمين الفعليين» و«المسلمين النظريين»[٩] على حد تعبيره أو «الشكليين» الذين يُردِّدون كلمة لا يعرفون معناها، مما يقوده ـ أي قطب ـ الى عدم الاعتراف شرعياً بإسلام المسلمين النظريين، وهو الأمر الذي يفضي ضمناً وأحياناً على نحو شبه صريح لديه، الى تكفيرهم واعتبارهم منضوين في «المجتمع الجاهلي». فيؤكد قطب: «يدخل في إطار المجتمع الجاهلي تلك المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها «مسلمة»[١٠] وبالتالي فإن الاسلام «يرفض الاعتراف باسلامية هذه المجتمعات كلها وشرعيتها في اعتباره»[١١] ذلك «أن الاسلام لا ينظر الى العنوانات واللافتات والشارات التي تحملها هذه المجتمعات على اختلافها.. إنها كلها تلتقي في حقيقة واحدة، وهي أن الحياة فيها لا تقوم على العبودية الكاملة لله وحده.. وهي من ثم تلتقي ـ مع سائر المجتمعات الأخرى ـ في صفة واحدة... صفة الجاهلية»[١٢]. ويعني ذلك كلما يقول قطب «أن الناس ليسوا مسلمين ـ كما يدّعون ـ وهم يحيون حياة الجاهلية... ليس هذا إسلاماً، وليس هؤلاء مسلمين، والدعوة اليوم إنما تقوم لترد هؤلاء الجاهليين الى الاسلام، ولتجعل منهم مسلمين من جديد»[١٣] يخلصون «العبودية لله وحده» لا لـ«البشر» الذين «يحكمون بغير ما أنزل الله» ويعتدون على سلطانه أي على «حاكميته». ويعني ذلك بالنسبة الى قطب إخراج البشر «بالفعل من العبودية للعباد الى العبودية لله وحده بلا شريك له»[١٤]. يفضي ذلك الى أحكام

(٩) **قطب، معالم في الطريق**، ص ٤٨.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٩١.
(١١) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(١٢) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٦١.

شرعية خطيرة تتعدى حدود تكفير «الدولة» الى تكفير «الأمة» وإنكار إسلامية إسلامها، الأمر الذي ارتاع له الإمام الهضيبي وكتب في مواجهته «دعاة لا قضاة» ليدافع عن إسلام الأمة وإيمانها في مواجهة المنطق التكفيري وسيفه. ويتمحور «تكفير الأمة» على نفي وجود «الأمة المسلمة»، ومن هنا إذ يقر الخطاب «التكفيري» بإسلام «أفراد» في «المجتمع الجاهلي» فإنه ينفي وجود «الأمة المسلمة»، وبالتالي يعترف بإسلام الأفراد لا بإسلام المجتمعات، حيث إن «الأمة المسلمة» كما يحددها قطب هي «التي يحكم كل جانب من جوانب حياتها الفردية والعامة والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والاخلاقية شريعة الله ومنهجه، وهي بهذا الوصف غير قائمة الآن في مصر، ولا في أي مكان في الأرض»[١٥].

يترتب على نفي وجود «الأمة المسلمة» وتجهيلها بالمعنى الحقيقي للشهادتين نوع من تكفيرها، يقود الى اعتبار «دار الاسلام» «دار حرب» فـ«دار الاسلام» في التعريف الاخواني - وهو التعريف الفقهي الكلاسيكي نفسه - تشمل البلاد «التي تظهر فيها أحكام الاسلام أو يستطيع سكانها المسلمون أن يظهروا فيها أحكام الاسلام، فيدخل في دار الاسلام كل بلد سكانه أو أغلبهم مسلمون، وكل بلد يحكمه المسلمون، ولو كانت غالبية سكانه من غير المسلمين»[١٦]. في حين يرى قطب أن «دار الاسلام» هذه، رغم ظهور «عنوانات ولافتات وشارات الاسلام» فيها، فإنها لا تدخل في إطار «المجتمعات المسلمة» بل في إطار «المجتمعات الجاهلية» «الكافرة» مع «زعمها لنفسها أنها مسلمة» بينما الاسلام «يرفض الاعتراف بإسلامية هذه المجتمعات كلها وشرعيتها في اعتباره»[١٧]، إذ فقدت هذه

(١٥) جوهر، **الموتى يتكلمون** (من وثائق محاكمة قطب)، ص ١٣٣.

(١٦) عبد القادر عودة، **الاسلام وأوضاعنا السياسية** (بدون مكان نشر، بدون تاريخ)، ص ٢٢٢.

(١٧) قطب، **معالم في الطريق**، ص ٩٣.

المجتمعات معنى الشهادتين، بما يعنيه أن العبودية لله وحده، في حين كان العرب الأوائل «يعرفون من لغتهم معنى إله ومعنى لا إله إلاّ الله... وكانوا يعرفون أن الألوهية تعني الحاكمية العليا.. وكانوا يعرفون أن الألوهية وإفراد الله ـ سبحانه ـ بها معناه نزع السلطان الذي يزاوله الكهان ومشيخة القبائل والأمراء والحكام»(١٨). ومن هنا فإن «أيما بشر ادعى لنفسه سلطان التشريع للناس من عند نفسه، فقد ادعى الألوهية اختصاصاً وعملاً، سواء ادعاها قولاً أم لم يعلن هذا الادعاء، وأيما بشر آخر اعترف لذلك البشر بذلك الحق فقد اعترف له بحق الألوهية سواء سماها باسمها أم لم يسمها»(١٩).

إذا كانت نظرية «الحاكمية» تكفّر «الدولة» فإن مفهوم «المجتمع الجاهلي» يكفر الأمة نافياً إسلامها. ولعل اندفاع قطب لتخطي حدود تكفير «الدولة» (التي تغتصب حق الله في الحاكمية» الى تكفير «الأمة» (التي تطيع الدولة وتخضع لها) وإنكار وجودها كمجتمع مسلم أو كأمة مسلمة، يجد مرجعه الملموس المتعين في خصوصية العلاقة الكاريزمية ما بين الدولة الشعبوية الناصرية والأمة في الستينيات، إذ رأى قطب على الأرجح في اعتراف الأمة المسلمة بالسلطان «الكاريزمي» لعبد الناصر أي للسلطان ـ الدولة، وانسلابها به، واندفاعها خلفه في طقس تعبدي مهرجاني جماعي، نوعاً من كفر يخرج بالأمة من «عبادة الله» الى «عبادة العباد»، في حين إنها لو عرفت المعنى الاسلامي للشهادتين لاقتلعت السلطان «الكاريزمي» وأزالته. من هنا أنكر قطب إسلام الأمة واعتبره إسلاماً نظرياً شكلياً ناقضاً لمعنى الشهادتين، وليس من الاسلام الحقيقي في شيء، ودعا الأفراد المسلمين في «المجتمع الجاهلي» الى رد «الأمة»

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٨٠.

من «الجاهلية» الى «الاسلام»، ومن «عبوديتها للعباد» الى «عبوديتها لله»، بإقامة «المجتمع المسلم» من جديد «الذي يقر عقيدة: أن لا إله إلاّ الله، وأن الحاكمية ليست إلا لله، ويرفض أن يقر بالحاكمية لأحد من دون الله، ويرفض شرعية أي وضع لا يقوم على هذه القاعدة»[٢٠].

ويمكن القول إن خطاب الجماعات التكفيرية يشترك في آلية «تكفير» الحاكم والمحكوم، الدولة والمجتمع، تكفير الدولة على أساس اعتدائها على سلطان الله وحاكميته، وتكفير المجتمع على أساس جاهليته وفقدانه لمعنى الشهادتين. من هنا لا يعود الاسلام في هذا الخطاب موجوداً كـ«أمة» أو كـ«مجتمع» بل كأفراد عليهم أن يشكلوا فيما بينهم «جماعة المسلمين»، فيقول أحمد شكري مصطفى أمير «جماعة المسلمين» المعروفة باسم «جماعة التكفير والهجرة»: «من حيث الأسس التي يقوم عليها المجتمع كشيء معنوي وكحكم عام فإنني أجزم بكفره، أما من حيث كل فرد بعينه فإن الشريعة الاسلامية ونحن من ورائها لم تبح لنا أن نحكم على شيء لا بكفر ولا بإسلام حتى يبلغ الاسلام الحق، ثم نتبنى منه هذا أو ذاك، فيحكم عليه حينئذ حكماً نظرياً بالكفر إن رفض دخول جماعة المسلمين»[٢١]. كما يكتب د. صالح سرية في «وثيقة رسالة الإيمان ١٩٧٣» معبّراً عن هذا التراسل المفتوح ما بين تكفير «الدولة» وتكفير «المجتمع» الذي يطيعها أو يواليها: «إن المجتمعات كلها مجتمعات جاهلية.. وإذا ثبت أن هذه الحكومات كافرة وأن هذه المجتمعات جاهلية فهل كل فرد فيها كافر؟ الإجابة قطعاً لا. إنما الكافر من هؤلاء هو من آمن بأن هذه الحكومات على

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢١) النص الكامل لأقوال واعترافات شكري أحمد مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا في مصر، أورده: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح (١)، الرافضون**، ط ١ (لندن: شركة رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩١)، ص ١٠٠.

حق وان الاسلام باطل، أو أن ينبغي أن يقتصر على قضايا العبادة أو كان لا مبالياً سواء جاء الاسلام أم لم يأتِ، أو كان ناقماً على هذه الحكومات لكنه يرى الإصلاح بطريقة أخرى غير طريقة الاسلام»(٢٢).

تثار هنا إشكالية العلاقة ما بين الخطاب «الجهادي - الانقلابي والخطاب «التكفيري»، إذ ليست كل الخطابات «الجهادية» تكفيرية بالضرورة، فتتميز إشكاليتها بتكفير «الدولة» كمستوى أول في جهاز مفاهيمها، في حين إن «تكفير» الأمة هو بمثابة مستوى ثانٍ، لا تقول به الخطابات «الجهادية» مباشرة، مع أن فهمها لنواقض الشهادتين يفضي إليه، مما يسمح بتوصيفها كخطابات نصف تكفيرية أو شبه تكفيرية على مستوى المنظومة النظرية. وبكلام آخر يتريث الخطاب «الجهادي» في الحكم بـ«الكفر» على المجتمعات الاسلامية الراهنة، ويفضل وصفها بالمجتمعات الفاسقة التي يحكمها «مرتدون» أو «كافرون» أو «منافقون» مع كثرة المرتدين، وبشكل يمكن أن يعني للوهلة الأولى الحكم بـ«الكفر» على «الأفراد» لا على «المجتمع»، أي على عكس الخطاب «التكفيري» الذي يحكم بـ«الكفر» على المجتمعات وبـ«الاسلام» على الأفراد. فرغم أن سعيد حوّى (المرشد الأيديولوجي للتيار «الجهادي» في جماعة «الاخوان المسلمين» السورية) يرى العالم الاسلامي في ردة عن الاسلام بعد الاسلام، فإنه يقول: «ومع ما مر فإننا لا نحكم على أغلب المجتمعات التي تشكل أقطار العالم الاسلامي بأنها مجتمعات كافرة لأننا إذا حكمنا عليها بذلك نكون قد اعتبرناها جميعاً دار حرب، ونحن نؤثر أن نتريث في هذا الحكم مع كثرة المرتدين ومع غلبتهم على الأمور لما يترتب على ذلك من أحكام.

(٢٢) الدكتور صالح سرية، «وثيقة رسالة الإيمان ١٩٧٣»، أوردها رفعت سيد عودة، في: المصدر نفسه، ص ٤١.

وإنما نستطيع أن نحكم على المجتمعات في أقطار العالم الاسلامي على أنها مجتمعات فاسقة محكومة في الغالب بمرتدين أو منافقين أو كافرين، وما نظن أن انساناً يفهم الاسلام يهوله هذا الحكم»[٢٣]. إلاّ أن هذا التريث النظري في الحكم بـ«تكفير» الأمّة، لا يلبث أن يغدو تريثاً نظرياً شكلياً يسمح مفهومه لنواقض الشهادتين بإطلاق آلية تكفير «الأمة»، فمن هذه النواقض مثلاً، التي تخرج بالمسلم الى الكفر والارتداد و«استحقاق القتل» حسب حوى، عدم اعتبار الأمة الاسلامية أمة واحدة، أو نفي وجود هداية الله في جانب من جوانب الحياة كالحياة الاقتصادية فـ«من دخل في الاسلام ثم عمل عملاً أو اعتقد اعتقاداً ينقض الشهادتين فقد كفر وارتد واستحق القتل.. ومن أمثلة ما ينقض الشهادتين كما مر: أن يسجد لصنم، أو يصلي صلاة الكافرين، أو يعبد غير الله، أو يستهزىء بشيء من نصوص الكتاب والسنة، أو يكذب به، أو يستهزىء بشعيرة من شعائر الاسلام، أو يحلل ما حرم الله، أو يحرم ما أحل الله، أو أن ينكر شيئاً معلوماً من الاسلام بالضرورة، تكون الأمة الاسلامية أمة واحدة، أو ينفي وجود هداية الله في جانب من جوانب الحياة كالحياة الاقتصادية، أو يعتمد على الأسباب ناسياً المسبب، أو يحكم بغير ما أنزل الله مفضلاً إياه على حكم الله، أو أن يرد شيئاً من دين الله، أو لا يكفر من حكم الله بكفره»[٢٤]، بل إن حوّى يفتي بقتل «ساب الشيخين»[٢٥] دون تردد.

---

(٢٣) سعيد حوّى، **جند الله ثقافة وأخلاقاً** (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٧)، ص ١٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٦٥. «لا شك أن للإمام أن يقتل ساب الشيخين ولا حرج»، تعني هذه الفتوى بشكل أكيد قتل كل عوام الشيعة الذين يشكل سب الشيخين جزءاً من تدينهم الشعبي الذي هو أقرب الى العادة منه الى العبادة.

يعني ذلك أن الخطاب «الجهادي» ليس بالخطاب «التكفيري» دوماً بل بالخطاب شبه التكفيري أو نصف التكفيري الذي يتميز بإطلاق آلية التكفير دون القول مع ذلك بـ«كفر» الأمة. وهذه الآلية تفسر قول محمد عبد السلام فرج (الأمين العام لتنظيم الجهاد في مصر عام ١٩٧٩/١٩٨١)، في «وثيقة الفريضة الغائبة» بتحول «دار الاسلام» الى «دار حرب» إذا عَلَتْها أحكام الكفر (القوانين الوضعية)، مع أن الجهاز المفهومي النظري للوثيقة لا «يكفّر الأمة»، وإنما يعيّن طبيعة «دار الاسلام» الراهنة، كنوع ثالث لا ينتمي الى «دار الاسلام» على نحو نقي أو الى «دار الحرب» بل ينتمي الى كليهما في آن واحد[٢٦]، فالحرب لمن يستحق الحرب والسلم لمن يستحق السلم. وقد قال عبود الزمر وعبد السلام فرج وسعيد حوّى بهذا النوع الثالث كتوصيف لـ«دار الاسلام» الراهنة[٢٧]، في ضوء فتوى ابن تيمية على «ماردين» التي يحكمها «كفار» مع أن أغلب أهلها مسلمون، ورأوا أن وضعية المجتمعات الاسلامية الراهنة تتماثل بنيوياً مع وضعية «ماردين» التي ليست بـ«دار إسلام» ولا بـ«دار حرب» بل «مركب فيها المعنيان فهي ليست بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحق ويعامل الخارج عن شريعة الاسلام بما يستحقه.

* * * * *

والواقع إن ابن تيمية يمثل سلطة مرجعية عاملة في الخطاب «الجهادي» شبه التكفيري أو نصف التكفيري هذا، إذ بحث الخطاب «الجهادي» في فتاوى ابن تيمية عن أجوبة نظرية شرعية لأسئلته، تمكنه من الحكم راديكالياً على الدولة «الشعبوية» التي رآها

(٢٦) محمد عبد السلام فرج، **وثيقة الفريضة الغائبة**، أوردها عودة في: المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٢٧) عبود الزمر، **منهاج جماعة الجهاد الاسلامي**، أورده عودة، ص ١١٦.

غريبة ومغرّبة عن الذاتية الاسلامية وقيمها التشريعية والروحية والرمزية مع تلفظها الرسمي بالشهادتين، فامتص هذه الفتاوى وأعاد إنتاجها من جديد، في مكان وزمان مختلفين عن المكان والزمان اللذين صيغت فيهما. وبالطبع لم يكن ممكناً إعادة اكتشاف الخطاب «الجهادي» لابن تيمية وامتصاص فتاويه وتحويلها واستعمالها من جديد في ظروف مغايرة، لولا توافر شروط القبول التي سمحت لهذا الخطاب بأن يماثل بنيوياً ما بين «الدولة التتارية» و«الدولة الشعبوية» الموصوفة بـ«الحديثة». وهما دولتان تتلفظان رسمياً بالشهادتين مما يعني الحكم بإسلامهما.

فقد صاغ ابن تيمية فتاويه في لحظة مهاجمة «التتار» الذين يتلفظون بالشهادتين للشام وفتكهم بمسلميها، مما دفعه خلافاً للحكم الفقهي الكلاسيكي الذي يقضي بعصمة دماء وأموال من يتلفظ بالشهادتين، حتى وإن تلفظ بهما خوف السيف، الى أن يفتي بـ«كفر التتار» وإيجاد حكم شرعي يمكّن مسلمي الشام من مواجهة مسلمين غزاة يتلفظون بالشهادتين، إذ رأى ابن تيمية في فتواه أن «التتار» رغم تلفظهم بالشهادتين ليسوا مسلمين، فهم يحكمون بـ«الياسة» وليس بـ«الشريعة» و«الياسة» هي مجموعة القوانين التي رسمها جنكيزخان وصدرت مجزأة طوال فترة حكمه والتي «حددت ما لرؤساء العشائر من حقوق وامتيازات، وما هو مقرر للخان من شروط الخدمة العسكرية وغيرها من الخدمات، وقواعد نظام الضرائب، فضلاً عن مبادىء القانون الجنائي والمدني والتجاري»[٢٨]. وهي كما تتحدث عنها المصادر الاسلامية الكلاسيكية «الياسق» المقتبس من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والاسلام والتشريعات المدنية[٢٩].

(٢٨) ستيفن ونسيمان، **تاريخ الحروب الصليبية**، ج ٣، ترجمة الدكتور السيد الباز العريني، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٠)، ص ٤١٦ - ٤١٧.

(٢٩) إبن الأثير، أورده فرج، المصدر نفسه، ص ١٣٠ - ١٣١.

ماثل الخطاب «الجهادي» بنيوياً بين «الياسة» الدولة التتارية و«الياسة» الدولة الا مبوية، فاعتبر أن الحكم الشرعي على إسلامية «الدولة الشعبوية» هو نفس الحكم الذي أطلقه ابن تيمية على إسلام «الدولة التتارية»، وبالتالي فإن تلفظ «الدولة الشعبوية» الرسمي بالشهادتين يموّه - كما يفكر الخطاب الجهادي - «الياستها» «العلمانية» «الكافرة» بإسلام لفظي شكلي. فيلاحظ محمد عبد السلام فرج أن صفات «التتار» هي نفس صفات «حكام العصر هم وحاشيتهم الموالية لهم الذين عظموا أمر الحكام أكثر من تعظيمهم لخالقهم»[٣٠]. ولعل فرج يشير هنا الى الأدلوجة «الكاريزمية» للدولة الشعبوية.

وقد تجاهل الخطاب «الجهادي» هذا كلياً الشروط الملموسة القاهرة التي دفعت ابن تيمية إلى إصدار فتاوى حكمتها وظيفة محددة هي وظيفة تصدي الأمة للتتار الغزاة. وما يؤكد خضوع فتاوى ابن تيمية لهذه الشروط، هو تكفيره لـ«الياسة» التتار وعدم تكفيره لـ«الياسة» «المماليك» الذين وصفهم ابن تيمية بمصطلحات الرسول بـ«الطائفة المنصورة». وبهذا المعنى فإن إشكالية مواجهة الغزاة هي التي حكمت فتاوى ابن تيمية بشأن «الياسة» التتار وسكوته عن «الياسة» «المماليك» الذين كانوا رأس حربة حماية العالم الاسلامي.

من هنا يسكت الخطاب «الجهادي» عن ظرفية فتاوى ابن تيمية وارتباطها الوظيفي المحدد بظروفها التاريخية الملموسة، مما يحوّل هذه الفتاوى بعد اقتلاعها من ظروفها الى دال يعوم بمعزل عن ظرفية مدلوله الأصلي، وبشكل يمكن من إسقاطه على مدلولات جديدة في زمان ومكان مختلفين. غير أن تعويم الدال هذا يكشف - عمقياً - عن مماثلة بنيوية ما بين «أجنبية» الدولة التتارية عن الذاتية الاسلامية للأمة رغم تلفظها الرسمي بالشهادتين، و«أجنبية» الدولة الشعبوية عن هذه الذاتية، ولا سيما أن الخطاب «الجهادي» لا يرى

(٣٠) فرج، المصدر نفسه، ص ١٣١.

في «علمانية» قوانين هذه الدولة وتشريعاتها إلاّ نوعاً من «الياسة» «غزاة» «متغلبين»، أو بكلام أدق نوعاً من «استعمار داخلي» استوطن جسم الأمة وتولى منهجياً الفتك بذاتيتها وتقطيع أوصالها الروحية.

ويفسر ذلك أن الخطاب «الجهادي» صاغ صورة «حاكمية» للدولة الاسلامية هي بمثابة نموذج مقلوب عن صورة الدولة الشعبوية العقائدية وأدلوجتها «الكاريزمية»، وبمعنى آخر واجه العقائدية «الشعبوية» الكاريزمية بعقائدية «اسلامانوية» على قياسها ومثالها. فإذا كانت الدولة«الشعبوية» (النموذج الناصري وأشباهه) تعبّد الأمة لمثال ميتافيزيقي أعلى مقدس قد يكون الأمة أو الطبقة أو الشعب، مما يعني أنها ذات لونية «ثيوقراطية» على نحو ما، فإن الخطاب «الجهادي» يرد على هذه «الثيوقراطية» الشعبوية بإنتاج «ثيوقراطية» معكوسة عنها، ولكن بصبغيات اسلامانوية باسم «حاكمية الله»، تستهدف في وهمها نقل الأمة من «العبودية للعباد» الى «العبودية لله» ما دامت حاشية حكام العصر «تعظم أمر الحكام أكثر من تعظيمها لخالقها»[٣١] وهذه هي الوظيفة الجوهرية لنظرية «الحاكمية» كما كان يفكر فيها سيد قطب داخل المعتقل «الشعبوي» الناصري.

والواقع أن الخطاب «الجهادي» قد تشكل وتبلور على مثال أدلوجات الدولة «الشعبوية» التي يواجهها وأشباهها، وبشكل يمكن فيه الحديث عن تماثل بنيوي بين الأدلوجة «الجهادية» (الحاكمية) والأدلوجة «الشعبوية» (الكاريزمية) بلونيها القومي والماركسي. فكانت عملية «البعث الاسلامي» التي تحدث عنها قطب مبنية على غرار عملية «البعث القومي»، كما كان حديثه عن «حتمية الحل الاسلامي» مبنياً على غرار الحديث عن «حتمية الحل الاشتراكي»،

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٣١.

وتصوره لـ«الطليعة القرآنية» على غرار التصوّر «الشعبوي» (الشيوعي والقومي) عن «الطليعة الثورية»، والتفكير بـ«الانقلابية» (من حيث تعني التغيير الجذري في شتى مناحي الحياة وصورها) على غرار التفكير بـ«الثورية»، وتصور «التجمع العضوي الحركي» الاسلامي الذي يحكمه «منهج التلقي للتنفيذ والعمل، على غرار تصور الحزب الطليعي وقيامه على مبدأ الطاعة في علاقاته الداخلية، وتصور السلطة «الحاكمية» المطلقة على غرار السلطة «الكاريزمية». ويعني ذلك أن نظام الخطاب وآلياته في الخطاب «الحاكمي» والخطاب «الشعبوي ـ السلطوي» واحدة، وكأن حجر الشطرنج في رقعة قطب ملون بالأخضر وفي رقعة الخطاب الشعبوي ملون بالأحمر.

من هنا لا تنتمي صورة الدولة «الحاكمية» كما صاغها الخطاب الجهادي الى الاسلام إلاّ في الصبغيات «الاسلامانوية»، في حين إنها تنتمي في آلياتها العمقية الى صورة الدولة«الشعبوية» وأدلوجتها الكاريزمية التوتاليتارية. وصورة «الدولة الحاكمية» الموهومة والمنسبّة الى الاسلام الحقيقي إبان البعثة النبوية، هي بهذا المعنى تعبير عن أزمة الدولة الشعبوية المستبدة، وعلاقتها العنفية بالأمة. من هنا ما دامت صورة مقلوبة عن الدولة الشعبوية، فإنها لا يمكن أن تكون حلاً للأزمة بل تعبيراً عنها لا يجاوزها.

لقد تحققت مخاوف الإمام حسن الهضيبي (وكان قد أعرب عنها عام ١٩٦٩) من أنه «قد لا يمضي كثير وقت حتى يستقل المصطلح (= الحاكمية) بنفسه في أذهان الناس، ويقر في آذانهم أنه الأصل الذي يرجع إليه، وأنه الحكم الجامع الذي تتفرع عنه الأحكام التفصيلية[٣٢]، مع أن لفظة «الحاكمية» على حد تيقن الهضيبي لم ترد في أية آية من الذكر الحكيم، ونحن في بحثنا

---

(٣٢) الهضيبي، **دعاة لا قضاة**، ص ٨٤.

الصحيح من أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام لم نجد منها حديثاً قد تضمن تلك اللفظة، فضلاً عن إضافتها الى اسم المولى عز وجل(٣٣)، وهكذا يجعل الناس أساساً لمعتقدهم مصطلحاً لم يرد له نص في كتاب الله أو سنة الرسول(٣٤).

والواقع إن الإمام الهضيبي في «دعاة لا قضاة» رسّم - بالمعنى الدقيق للكلمة - القطيعة ما بين استراتيجيات الخطاب «الاخواني» واستراتيجيات الخطاب «التكفيري» (أو شبه التكفيري). لقد دافع في رده المحكم على الخطاب «التكفيري» عن إيمان الأمة وإسلامها(٣٥)، إلاّ أنه سكت عن إشكالية «الدولة» ولم يمر بها إلاّ على نحو عابر وغامض، مع انها الاشكالية الأولى في جهاز مفاهيم الخطاب «التكفيري» برمته، ولا سيما أن الموقف «التكفيري» من هذه الدولة هو الذي قاد إلى تكفير الأمة أو من يطيعها من الأمة. مما جعل الشباب «الجهادي» يرى مجال فعل الاسلام كما دافع عنه الهضيبي وفهمه في مجال إسلام الدولة، الذي ما كان لهم بحكم ما كانت عليه هذه الدولة، أن يعتبروه إلاّ كـ«الياسة» «التتار» التي

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٣٥) أكد الهضيبي في «دعاة لا قضاة» أن حكم الناطق بالشهادتين هو «أن نعتبره مسلماً تجري عليه أحكام المسلمين وليس لنا أن نبحث في مدى صدق شهادته»، ص ١٨، و«أن نكل سريرته الى عالم السرائر جل شأنه»، ص ٢٠، ورداً على القول الذي يذهب الى «عدم الحكم بإسلام من نطق بالشهادتين في وقتنا الحاضر، بزعم أن معناهما الذي كان شائعاً وقت البعثة قد تبدل وتغير ولم يعد مفهوماً على حقيقته»، ص ٤٠، أكد الهضيبي «بطلان القول بعدم إسلام من نطق بالشهادتين إذا جهل مفهومهما»، ص ٤٠ و«بطلان القول باشتراط العمل» و«أن تكون أعمال الشخص مصدقة لشهادته حتى يحكم بإسلامه»، ص ٤١ إذ إن «النطق بالشهادتين في حد ذاته عمل»، ص ٤١. كما إنه لم يوافق على التفسير الجهادي للقاعدة الفقهية «ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب» ورأى في هذه القاعدة «مصطلحاً من وضع البشر غير المعصومين لم يرد به نص من قرآن وسنة»، ص ١٩٧، وأنكر الهضيبي قول «التكفيرين» وزعمهم «بانتفاء الإيمان عن الناس ما لم تقم الحكومة الاسلامية»، ص ١٩٨، وذهب الى حد أن إلقاء الانسان للتحية الاسلامية هو دليل على أنه مسلم، ولسنا مخولين الكشف عن نواياه.

سبق لابن تيمية أن كفّرها رغم تلفظها بالشهادتين. وهو ما يؤكد بالنسبة إلينا مسؤولية عدوانية «الدولة الشعبوية» في تكوين التفكير التكفيري، فاختراق هذه الدولة للمجتمع الأهلي وتحكمها به وافتراسها لأبسط حقوقه و«تعبيده» مهرجانياً وطقسياً لمثالها الأعلى وأدلوجته المبسطة والمتسلطة، دفع الخطاب «الجهادي» إلى أن يرى في «الدولة» «دولاب الحياة» الذي بيده كل شيء من التوجيه الى التعليم الى الصحافة الى الاذاعة والتلفزيون الى التخطيط السياسي والاقتصادي، الداخلي والخارجي، وأمور الحرب والسلم[٣٦].

ويعني ذلك أن أهم مفاتيح حل مشكلة الخطاب «التكفيري» تكمن حقيقة في حل مشكلة الدولة نفسها، وتحويل علاقتها الراهنة بالأمة من علاقة تقوم على العنف إلى علاقة تقوم على القانون، ومن احتكار الطغم للسلطة الى تداول سلمي ديمقراطي لها، ومن اختراق المجتمع الأهلي الى الاعتراف باستقلالية حقوقه الأساسية. فأية دولة تمارس السياسة مع مجتمعها بمنطق الحرب لا يمكنها أن تواجه إلاّ ممارسات سياسية معكوسة بمنطق الحرب والعسكرة والتجييش، وهذه الحقيقة البسيطة القاسية كلفتنا كثيراً حكاماً ومحكومين، فهل تكون الديمقراطية هي المخرج؟ أوليست أفضل المخارج الممكنة؟

---

(٣٦) حوّى، المصدر نفسه، ص ٩.

٧

راشد الغنوشي وحركة "النهضة" في تونس نحو حوار علماني - إسلامي

عندما عاد راشد الغنوشي من دمشق الى تونس في أواخر الستينات (١٩٦٩) حاملاً إجازته في الفلسفة، وشبابه المتوقد الذي لم يتعدَّ الثلاثين، وفكرة الإصلاح الديني في المشرق للاسلام الشعبي المليء بـ«البدع» كما خبرها في جماعة «الاخوان المسلمين» السورية، التي شكلت مدخله الى الحركة الاسلامية، ليلتف مع عدد من الشباب التونسي المهمَّش، والمتحدر بصورة أساسية من الريف، حول حلقة الشيخ بن ميلاد في جامع «الزيتونة» الأعظم في تونس العاصمة، الذي صفّت التجربة البورقيبية جامعته العريقة عام ١٩٥٧ واختزلته الى مسجد، مدفوعة بهاجسها في التوحيد التربوي العصري المتجانس لوعي تونس الحديثة، كانت النخبة «البورقيبية» ذات التكوين الغربي الفرنسي، التي استندت في بداية تجربتها في الدولة الى رصيد وطني وقاعدة اجتماعية وشرعية تاريخية وتعبئة وطنية، قد مضت بعيداً في «عصرنة» المجتمع السياسي التونسي، بشكل «علمانوي» عات، تجلى في تدمير مؤسسات الاسلام (حل الأوقاف، إلغاء جامعة الزيتونة، وإقصاء الأوساط الزيتونية عن المجتمع التونسي بعد هزيمة «اليوسفية»، إلغاء القضاء الشرعي وتصفية وظائفه، إصدار مجلة الأحوال الشخصية) وهتك نظمه الرمزية وحتى العبادية بشكل مهين (مثلاً: أفتى المجاهد الأكبر بالإفطار في رمضان واحتسى كوب عصير أمام الصحفيين وقت الإمساك، وتدخل

باعتباره إمام الأمة في تفاصيل العبادات كالحج وعيد الأضحى). وكأن المجاهد الأكبر لم يجد أي مفارقة ما بين «علمانويته» المعادية للانتماء الاسلامي والمحتقرة له وما بين اضطلاعه بهيبة «إمام الأمة»!

ولم يكن أحد في نهاية الستينات يتصور أنه بعد مدة وجيزة، سيكون هذا المجتمع السياسي كله (الدولة) وسلطة المجاهد الأكبر بالتحديد، الذي تُوّج زعيماً مدى الحياة، وفاخر دوماً بخلقه لـ«الأمة التونسية»، وجهاً لوجه أمام الاسلاميين[1]. حيث سيدفع عجز الدولة البورقيبية المتكرر عن مواجهة الحراكات النوعية الجديدة للمجتمع التونسي، وحل مشكلاته، وفوراته المليونية، (لا سيما انتفاضة الاتحاد العام التونسي للشغل في ٢٦ كانون الثاني/يناير ١٩٧٨، وانتفاضة الخبز في كانون الثاني/يناير ١٩٨٤)، واصطدامها العنفي بالاسلاميين بغية استدراجهم إلى ضربة وقائية، الى انقلاب بيروقراطي في القصر، استبدل (زين العابدين ابن علي) بالمجاهد (بورقيبة)، وفتح الباب أمام عملية الانتقال من سيطرة الحزب الواحد الى شكل من أشكال التعددية السياسية، أُقصي الاسلاميون عنه، مع أن هذا الشكل لا يسمح فعلياً بتبادل السلطة بل بتوسيع المشاركة فيها، كما إنه قد سبق إقرار أسسه في نيسان/أبريل ١٩٨١، من دون أن ينقذ التجربة البورقيبية من طريقها المسدود.

ورغم أن «البورقيبية» عبرت عن حاجات جيل بأكمله، وربطت إنجازها الأهم ببناء تونس الحديثة، وترسيخ الشعور بالوطنية التونسية وسيادتها واستقلالها، فإنها تخطت أكثر من اللازم «العلمانية» الى «العلمانوية»، واعتنقت هذه الأخيرة كمذهب تحديثي لعملية تنميتها وعصرنتها، من دون امتلاك أي وعي للنتائج المهلكة المترتبة

(١) مصطفى التواتي، «الحركة الاسلامية في تونس»، **قضايا فكرية**، الكتاب الثامن، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٩، ص ٢٠١.

على نسف الهوية الثقافية العربية ـ الاسلامية لتونس الحديثة، فقد كان الوعي المستقبلي للبورقيبية هنا هشاً للغاية. فهي لم تستبعد فعلياً أي فضاء للتعبير عن الاسلام عصب الحياة الروحية التونسية وحسب، بل وأدخلت الدولة التونسية الفتية التي بنى بورقيبة مجده على أساس أنه قابلة ولادتها المستقلة والعصرية، في إشكالية مهلكة هي إشكالية المفاصلة مع الهوية الثقافية للأمة.

■ إشكالية المفاصلة مع الهوية الثقافية للأمة

بقدر ما استمد مشروع التحديث «البورقيبي» شرعيته من الهيبة الوطنية لـ«البورقيبية»، وحركيتها الفائقة، ورصيدها التاريخي، فإن إخفاق هذا المشروع سيحولها الى تجربة محدودة مُتجاوَزة لاتثير اشكالية فشل النموذج التنموي نفسه وحسب، بل وإشكالية شخصيته الأيديولوجية الثقافية المتغرّبة، التي نظرت الى الهوية التونسية ـ والمغاربية عموماً ـ على أنها متجهة نحو الغرب، ولا سيما أن «البورقيبية» نفسها ألحت على الربط ما بين مشروع «التنمية» و«التقدم» و«التشييد» ومشروع تعصير الوعي الاجتماعي ونسف هويته التقليدية.

فالبورقيبية التي بدت في لحظة جماعية أمام عيون الجيل المتطلع إليها بحاجاته ومُثُله، موّارة بالوعود سرعان ما شاخت وهرمت، وحوّلت الدولة التونسية من دولة الأمة الى جهاز بيروقراطي وطفيلي فاسد مفاصل لمصالح الأمة وأمانيها، وأقرب ما يكون بلغة فيبرية للدكتور محمد عبد الباقي الهرماسي الى جهاز يتعيش من السياسة منه الى جهاز يعيش لها(٢). فقد فقد «البورقيبي» هنا وظيفته في خدمة المجتمع ـ الأمة وأصبحت شرائحه العليا جزءاً من

---

(٢) د. محمد عبد الباقي الهرماسي، «الاسلام الاحتجاجي في تونس»، بحث في ندوة: **الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية وجامعة الأمم المتحدة، آذار/مارس ١٩٨٩)، ص ٢٦٤.

طبقة بيروقراطية وطفيلية، بدت في نمط سلوكها وحياتها اليومية المغلقة وإنفاقها الباهظ، في المنظور الاسلامي على الأقل، وكأنها أقرب الى طبقة «مستوطنين» تحللوا من أصولهم ويعيشون في مناطق «أوفشورية» (أسفينية منعزلة عن المجتمع)، أو بلغة راشد الغنوشي «أقليات داخلية متحكمة انفصلت عن أصولها وصادمت مطامح شعوبها»(٣).

كان النموذج التنموي «البورقيبي» في الستينات على وجه الدقة، نموذجاً «شعبوياً» متسلطاً من نوع خاص، شهدت بلدان العالم الثالث ـ ومنها المشرق العربي بشكل خاص ـ نسخاً متنوعة عنه، وإن كان ذلك بأدلوجات أخرى وصفت بـ«الديمقراطية الثورية». وقد وصف هذا النموذج في تونس، كما وصفت أشباهه في المشرق العربي بـ«الاشتراكية». فـ«الشعبوية» هي النموذج البنيوي أو البنية العمقية الذي ترتد إليه «بورقيبية» الستينات، ويتميز هذا النموذج على مستوى نسقه السياسي بـ«ذلك النوع من نظام الحكم الذي يعبىء الجماهير ـ عادة وراء زعيم كاريزمي ـ من أجل إنجاز برنامج إصلاحي ـ تقدمي في كثير من الأحيان ـ دون أن يعطي الفرصة للطبقات الشعبية لتقوم بالمبادرة المجتمعية»(٤).

مما لا شك فيه أن «كاريزمية» بورقيبة تختلف عن «كاريزمية» المشرق العربي بأنواعها المختلفة، فهي ليست «كاريزمية» ضابط مغامر بل «كاريزما» مدنية معقلنة، تختلف عن «الكاريزما» المشرقية، بقدر ما يختلف نموذج الجمهورية العسكرية الثورية في المشرق عن

(٣) البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الاسلامي في تونس، ورد في مختارات محمد الهاشمي الحامدي لـ**«محاور إسلامية»** من تفكير راشد الغنوشي (طبعة ١٩٨٩، بيت المعرفة، دون مكان)، ص ١٥٧.

(٤) سمير أمين، «من اقتصاد المجتمعات الرأسمالية إلى ميتافيزيقا المجتمعات الخراجية»، مقدمة وحوار جورج طرابيشي، **الوحدة**، السنة الخامسة، العدد ٦٠، أيلول/سبتمبر ١٩٨٩، ص ١١٢.

نموذج الجمهورية المدنية العصرية في تونس. غير أن كل «كاريزما» لا تكتمل إلاّ إذا أعادت عروق الدولة ضخها في حياة قومية موحدة. وقد كان النموذج التنموي «الشعبوي» للبورقيبية، بشكل أساسي، يهيىء هذه العروق (نظام التعاضديات) لـ«الكاريزما» البورقيبية المفتونة بصورة الوحدة القومية التونسية، إذ مكّن هذا النموذج الدولة من اختراق المجتمع المدني ومراقبته، وتحولها بلغة هشام جعيّط الى «أفعى متعددة الرؤوس»[٥] تراقب الاقتصاد والتربية والإعلام، وتفرض نماذجها وتصوراتها «العلمانوية» و«التعصيروية» الأيديولوجية على الوعي الاجتماعي باسم تشييد أمة عصرية متقدمة على الغرار الأوروبي، الى الدرجة التي فكّر فيها بورقيبة ذو الأوهام «الكاريزمية» بالتأكيد، في تأسيس التعليم على تاريخ كفاحه الخاص، فلم يكن بورقيبة يشك لحظة واحدة في أنه منشىء الأمة التونسية.

من هنا «كانت الدولة في آخر الستينات، موجودة في جميع المجالات، وذلك عبر سيطرتها على النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، حيث كانت التعبئة السياسية، وفي مختلف المجالات مفروضة من فوق»[٦]. فذاب الحزب في الدولة أو ضمر فيها، كما هو الأمر تماماً في كل نموذج «شعبوي»، مما قاده بسرعة الى أن يفقد طابعه الاجتماعي الأهلي ليكون حزب الدولة، وبشكل فعلي حزب النخب البيروقراطية الطفيلية المسيطرة المتعيشة من السياسة، التي فقدت معنى الوظيفة كخدمة للعموم. ولم يكن مفارقة في هذا السياق بل أمراً متسقاً للغاية ـ بحكم قانونيات النموذج الشعبوي ـ أن تتغوّل الدولة، وتصبح منتشرة الوظائف. لعل ذلك

(٥) هشام جعيط، **الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي**، ترجمة د. المنجي الصيادي، ط ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ١٧٢.

(٦) محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، أيلول/سبتمبر ١٩٨٧)، ص ١٠٩.

يفسر تفكك الروابط ما بين المجتمع والدولة، وفقدان الحزب الذي اقترب كثيراً من حزب ـ دولة لقاعدته الاجتماعية، لا سيما بعد إنهاء التجربة «الشعبوية» (تجربة بن صالح الاشتراكية) واتباع سياسة الباب المفتوح التي حوّلت تونس بشكل قاسٍ ومؤلم من نمط الاشتراكية السلطوية الى الليبرالية الريكاردية وقيم السوق، فتريّفت العاصمة، ونمت فيها بشكل سرطاني أحياء الصفيح الفوضوية والهامشية «الى الحد الذي يجعلنا نعتبر أن العقد الضمني الذي كان يربط الدولة بالمجتمع قد تحطم»(٧).

من الطبيعي في هذا السياق أن تتحول الدولة الى ما يمكن تسميته بنوع من منطقة «أوفشورية» (منعزلة وشبه مغلقة) عن الأمة، لا سيما عن شرائحها الشابة التي لم تعرف بحكم فئاتها العمرية وأزماتها النوعية المستعصية من البورقيبية إلاّ لحظة مأزقها، وتحول أدلوجتها «العلمانوية» «التعصيرية» من أدلوجة تعبوية للأمة الى أدلوجة خطاب رسمي هش وزائف.

من هنا وجدت هذه الشرائح التي بدت لها حياتها بدون أفق، في الخطاب «الاسلامي» الوليد أو المنبعث بنبرته الخلاصية الروحية والطهورية وتشديد نكيره على المجتمع الجاهلي (مجتمع سياسة الباب المفتوح وقيم السوق بشكل فعلي في مرجع الواقع) لغة مختلفة تستجيب لاغترابها وانسحاقها، فأصبح الخطاب الاسلامي ملتقى حوارها عن غربتها وغربة دينها في مجتمع ترشده أدلوجة «علمانوية» رسمية. وقدم لها الواقع نفسه نموذجاً مدرسياً نقياً مكتمل الحدود، عن التطابق ما بين مفاصلة الدولة لمصالح الأمة، ومفاصلة أدلوجتها «العلمانوية» للهوية الثقافية للأمة. ولم يكن مفارقة هنا أن يعبّر الخطاب الاسلامي الوليد عن إرادته بـ«دفن أحمد

(٧) المصدر نفسه، ص ١١٠.

باي»[٨] أول سلف تونسي لبورقيبة في منتصف القرن التاسع عشر، وأن يعيد إخفاق البورقيبة الى أدلوجتها «العلمانوية» التغريبية.

فلقد قامت الأسس الثقافية للنموذج التحديثي البورقيبي على ضرب الهوية الثقافية العربية الاسلامية المشَكِّلة للأنا الوطنية التونسية وتهشيمها، لصالح هوية أخرى فينيقية رومانية أي متوسطية وبالتالي غربية، بُعثت لإيجاد أسس الارتباط الثقافي بالضفة الغربية للمتوسط. فهُشِّمت النواة المركزية المشَكِّلة للأنا الوطنية وهُمِّشت لصالح بعث هوية منسية.

كانت النخبة البورقيبية على العموم ـ رغم وجود بعض الكوادر الذين لمسوا النتائج المهلكة لسياسة التهميش تلك ـ معادية على الأقل من الوجهة الشعورية للانتماء الاسلامي، لأن هذا الاتجاه كان حكراً على الطبقات القديمة كما يشير جعيّط. إذ «بقي بورقيبة بالفعل مبهوراً بأوروبا، ولا سيما فرنسا، وهو يشمئز في قرارة نفسه من الفكرة العربية، ويشمئز من المشرق، إذ يعتبره عالماً مغايراً لعالمه. وله الشعور أن العروبة صيغة رجعية مغرقة في التقاليد واللاعقلانية، وأن القومية العربية ديماغوجية أو فورة.. وكانت له رؤية سلبية عن العطاء التاريخي العربي ـ الاسلامي للمغرب وربما للحضارة عامة» فـ«حاول تخطي المرحلة العربية في تاريخ تونس وتجديد العهد بماضٍ منسي»[٩].

ويربط محمد الهاشمي الحامدي (أحد مؤسسي النواة الأولى للحركة الاسلامية التونسية) ما بين هذه الأسس الثقافية التغريبية التي تحددت وظيفتها بفصل تونس عن محيطها العربي ـ الاسلامي وإلحاقها ثقافياً بالغرب، وتكوُّن الحركة الاسلامية، مشخِّصاً أنه رغم

(٨) راشد الغنوشي ومصطفى النيفر، **ما هو الغرب؟** مقدمة أحميدة النيفر (تونس: منشورات المعرفة، مطبعة فانزي، بدون تاريخ)، ص ١١.

(٩) جعيط، المصدر نفسه، ص ٨٧ ـ ٨٨.

اختزال المرحلة الاسلامية وتشويهها فإن «تونس لم تتحول الى باريس، وإنما وقعت في وسط الطريق، أضاعت معالم الوصول الى الغرب، وتزاحمت الأمواج في طريق عودتها الى الشرق، أمرها يشبه أمر الطيب صالح في موسم الهجرة الى الشمال يكاد يغرق في النهر ولا يجد الى الشرق ولا الى الغرب طريقاً»(١٠).

وإذ يعترف «الاسلاميون» التونسيون بالخلفية الاجتماعية - الاقتصادية لتكون حركتهم «فشل وعود التنمية والازدهار، انسداد الآفاق أمام الأجيال الجديدة، تزايد معدلات الجريمة، ارتفاع نسبة البطالة»(١١) وفشل «تجربة بن صالح الاشتراكية الأولى خلال الستينات (التي أدت) الى أن ينفض أهل الريف أيديهم من الفلاحة والزراعة ويتجهوا نحو المدن ليشكلوا شعب الأحياء القصديرية، هناك حيث يسيطر همُّ الخبز على كل شيء، وتضمحل معاني الشرف والعفة والأخلاق»(١٢). حسب تشخيص صائب لأحد مؤسسي الحركة الاسلامية التونسية، فإنهم يربطون فشل المشروع «البورقيبي» بـ«فشل الحلول الغربية في الخروج بالأمة من المأزق»(١٣)، و«فشل كل المحاولات التنموية التي خطط لها وأشرف عليها دعاة التغريب ورجاله»(١٤). ففي مواجهة الأدلوجة العلمانوية التعصيرية البورقيبية لمشروع التحديث انطلق «الاسلاميون» التونسيون «من تحديد مغاير تماماً لمفهوم الثقافة والهوية بحيث يعتبر أنه لا يمكن مجابهة مشاكل المجتمع بالتجرد من التراث الحضاري والديني والثقافي»(١٥). من هنا في مجتمع

(١٠) محمد الهاشمي الحامدي، **محاور إسلامية** (مختارات من راشد الغنوشي)، ص ١٠.
((١١) المصدر نفسه، ص ١٠. (أحد مؤسسي الجماعة الاسلامية في تونس).
(١٢) المصدر نفسه، ص ٩.
(١٣) الغنوشي، **الحركة الاسلامية والتحديث**، **محاور إسلامية**، ص ٣٢.
(١٤) الحامدي، المصدر نفسه، ص ١٢.
(١٥) الهرماسي، **المجتمع والدولة**، ص ١١٣.

تحولت فيه العلمانوية الى استلاب عقلي، يؤكد راشد الغنوشي: «وجودنا قد فرضته حاجة البلاد الى الهوية، حاجة البلاد الى شخصيتها الوطنية»(١٦).

إن الحديث عن فشل الحلول الغربية ليس بجديد، بل يستعيد أو يُذَكّر على الأقل بلغة الخطاب «الاخواني ـ المشرقي» المسهب في هذه النقطة، إلاّ أن الجديد حقاً، هو نقل هذه الصيغة من شكلها المجرد الى شكلها المتعيّن أو الملموس، وربط النسق السياسي المستبد بمفاصلة النخبة العلمانوية (أو التغريبية حسب مفردات الخطاب الاسلامي) للأمة. إذ يرى راشد الغنوشي أن نماذج هذه النخبة «ظلت بناء فوقياً لم يستطع أن يتغلغل في أعماق الجماهير التي ظلت مشدودة الى الاسلام ونماذجه الاجتماعية التاريخية، وفقدت ما كانت عليه من حماسة فيّاضة إبان الكفاح ضد الاستعمار، وبدأ شعور المرارة وخيبة الأمل والاغتراب يسيطر عليها وهي تجد نفسها في وسط اجتماعي كل ما فيه غريب عنها، فنونه وآدابه وأشكاله المعمارية وتنظيماته الادارية وحتى لغته في بعض الأحيان وأزياؤه. فكان طبيعياً جداً أن تُمْنَى بالفشل كل مخططات النهضة في العالم الاسلامي... وكيف لا تُمْنَى بالفشل برامج تتجاهل ثقافة الجماهير بل تعاديها في أحيان كثيرة؟! فماذا يبقى أمام النخبة الغربية التي تقود لكي تحافظ على مراكزها ومصالحها وامتيازاتها، بعد أن تنكرت لثقافتها الأصلية فغدت معزولة عن الجماهير، إلا أن تتنكر لثقافتها الغربية التي تقدس الحرية فتعمد الى أساليب القمع ومصادرة الحريات العامة وتركيز أجهزة قمعية عسكرية وبوليسية مدعومة بميليشيات لتحمي نفسها من الجماهير الثائرة. إنها مضطرة بحكم كونها نخبة غريبة عن الأمة:

أ ـ أن تصادر الحريات العامة وتقيم نظاماً قمعياً يحميها.

---

(١٦) حوارات قصي صالح الدرويش مع راشد الغنوشي (لندن، ١٩٩٢)، ص ٧٦.

ب ـ أن تنشىء طبقة جديدة تتمتع بامتيازات تجعلها محظوظة ومرتبطة بالنظام القائم وتتمكن بواسطة تلك الامتيازات من إنشاء مجتمعات صغيرة... كالجزر الصغيرة وسط محيطات من الفقر والحرمان...

جـ ـ أن ترتبط هذه الأنظمة النخبوية بمراكز القوى الدولية المالية والسياسية والعسكرية لحمايتها اقتصادياً وعسكرياً مقابل صيانة الأنموذج الغربي بعد رحيل الغرب، والمحافظة على مصالحه.

ويستنتج الغنوشي من ذلك «الارتباط الجذري الحتمي بين ظاهرتي التغريب والعنف والاستغلال... وذلك لأن التغريب، وهو اقتلاع أمة من جذورها، هو بحد ذاته نوع من العنف، وهو لا يستمر إلاّ في حماية الديكتاتورية وهي ليست ديكتاتورية سياسية فحسب، بل هي ديكتاتورية اقتصادية تتمثل في إغداق الامتيازات على الجهاز السياسي والثقافي والعسكري الذي يحمي التغريب ويشكل في الأخير طبقة قائمة بذاتها[١٧].

لعل الغنوشي هو من أوائل إن لم يكن أول «اسلامي» بالمعنى الحركي، يعيّن بهذه الدرجة من العمق مأزق النخبة العلمانوية الحديثة، التونسية خاصة والعربية عامة، ومصيرها التاريخي البائس كنخبة «أوفشورية» منعزلة، غريبة ومُغَرّبة عن الأكثرية الاجتماعية وكتلتها المليونية، إذ لم تنقل هذه النخبة من ثقافتها الغربية سوى ما يؤكد سيطرتها، ومشروعها في إلحاق المجتمع التونسي التقليدي المفوّت بالنظام العالمي الحديث، بما جرّه هذا الإلحاق من مخاطر تهدد السيادة الوطنية وتُبَدِّدُها. وقد تم هذا الإلحاق الذي تم باسم التحديث بواسطة أجهزة الدولة المتسلطة التي احتكرت النخبة

(١٧) راشد الغنوشي، التغريب وحتمية الديكتاتورية، من مختارات **«محاور إسلامية»**، المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.

إدارتها وتسييرها، وليس بواسطة الأغلبية الاجتماعية، التي هُمِّشت سياسياً وأقصيت عن المجتمع السياسي مع تهميش هويتها وإقصائها. وبذلك شُقَّ المجتمع في هذه السيطرة الى نخبة تحتكر السلطة وأغلبية اجتماعية محرومة منها. ونتج عن ذلك في المخطط الكبير للصورة، ضياع وحدة الجماعة الوطنية التي لم تعد ترى في الدولة دولتها بل كائناً غريباً عنها، وعطب لغة التوصل ما بين النخبة والكتلة المليونية. إذ أخذت الدولة تتقلص بشكل مريع ومؤسف الى معناها الضيق كجهاز قمع، وفقدت أجهزتها الإقناعية في الهيمنة، الى درجة أن «الاتحاد العام التونسي للشغل» الذي كان من أهم الأجهزة الإقناعية للدولة الوطنية التونسية هو الذي سيقود الفورة «المليونية» ضدها. ومن هنا تحولت الدولة الى أشبه بقشرة طفيلية بيروقراطية قمعية فاقدة ولأول مرة الشرعية، فكان طبيعياً أن يطرح أحد الحلول الممكنة وليس الوحيدة، وهو الحل الاسلامي نفسه، بطرح حاجة تونس الى هويتها وشخصيتها، في سياق خطاب جديد انفردت به الحركة الاسلامية التونسية عن سائر الحركات الاسلامية، ويربط لأول مرة الحل الاسلامي بإشكالية الديمقراطية.

■ من حركة دينية الى حركة مدنية

كانت نشأة «الجماعة الاسلامية» التونسية عام ١٩٦٩ نشأة اخوانية على الغرار الاخواني المشرقي. إلاّ أن هذا النشوء قد تأثر الى حد بعيد بأزمة الخطاب «الاخواني» في الستينات، ونمو تيار تكفيري فيه بتأثير المحن، كاد يطوّح بأسس الجماعة، مما دفع مرشدها العام الإمام حسن الهضيبي إلى كتابة رسالته الشهيرة «دعاة لا قضاة» (١٩٦٩) في مواجهة هذا التيار، وترسيم حدود التناقض ما بين الخطابين «الاخواني» و«التكفيري».

تبدو مفاهيم «الجماعة الاسلامية» التونسية في هذا الطور الأولي من نشوئها، محكومة الى حد بعيد بأزمة الخطاب الاخواني المشرقي

تلك وتناقضاته، من هنا بدت هذه المفاهيم أقرب الى ما يمكن تسميته بسلفية تكفيرية، تعكس عملية التأثر بالخطاب الاخواني في لحظة تأزمه.

ومن هنا أبرز هذا الخطاب الاخواني التونسي المستعار من المشرق، الجماعة الاسلامية التونسية كجماعة إصلاحية روحية عقيدية منعزلة عن المجتمع، تتميز بإسلاميتها السلفية الارتجاعية، ونبرتها التكفيرية، وهجائها الأخلاقي للغرب، ولأصنامه «القومية» و«الديمقراطية» و«التقدمية» بوصفها أفكاراً مستوردة، وتشديد النكير على «المجتمع الجاهلي» وتكفيره. فبدت الجماعة مع هذا الخطاب تعبيراً سلبياً عن عودة المكبوت، أكثر منها تعبيراً عن حركة اجتماعية تستمد معقوليتها من تحولات المجتمع التونسي، ومشكلاته الخاصة المتعينة في طور مفاصلة الدولة للأمة.

غير أن نمو الجماعة، واستقطابها المتزايد للشباب الذين دفعوا أكثر من غيرهم فاتورة الانتقال المؤلم من الاشتراكية السلطوية «الشعبوية» الى الليبرالية الريكاردية، ودخول شبانها الى الجامعة، حيث الاصطدام باليسار الذي كان يشكل قطب المعارضة الطالبية، سيدخل الجماعة في أزمة حادة مع خطابها الاخواني السلفي المجلوب من المشرق والغريب عن الواقع التونسي ومشكلاته المتعينة. ويمكن توصيف هذه الأزمة بالمخطط الكبير، إنه في حين كان الخطاب «الاخواني» يكسر «علاقة الفرد مع وسطه حتى غدا التوتر والعزلة سمتين لأغلب العاملين من أبناء الحركة في علاقتهم بمجتمعهم، نتيجة لعنف المنهاج الاخواني السلفي في تعامله وغربته مع الواقع»[١٨] على حد تشخيص راشد الغنوشي نفسه، كانت

---

(١٨) راشد الغنوشي، تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الاسلامية بتونس (حركة الاتجاه الاسلامي)، تعقيب على بحث الهرماسي، **الحركات الاسلامية المعاصرة**، المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

المشكلات المتعينة لتونس في ظل النتائج المدمرة للسياسة الليبرالية الريكاردية، وانهيار العقد الضمني ما بين الدولة والمجتمع بتعبير للهرماسي، واندلاع الثورة الايرانية، تجذب الشبيبة الطالبية الاسلامية إليها، وتضعها في أزمة حادة مع وعيها «الاخواني» و«غربته مع الواقع» بتعبير الغنوشي.

من هنا بدأت مجلة «المعرفة» تحت ضغط هذا التناقض الصعب، ما بين خطاب مثالي يعزل الاسلاميين عن الواقع، وواقع يستجرهم الى مشكلاته المتعينة الناتجة بدرجة أساسية عن السياسة الليبرالية الريكاردية التي انفجرت الانتفاضة «العمالية» على خلفية نتائجها القاسية، بنقل الخطاب الاخواني وإجراء مراجعة نقدية جذرية له، مكنت الحركة الاسلامية الفتية، من التفاعل مع خيار التعددية السياسية الذي أعلنته حكومة الهادي نويره (كانون الثاني/يناير ١٩٧٩) ومن تقديم «نفسها طرفاً في البلاد لا يدعي كهانة ولا وصاية ولا يزايد بشعارات الحرية والديمقراطية، وإنما يعتقد بحقه ونصيبه الشرعي في النشاط السياسي[(١٩)].

إذ يكمن جوهر الخطأ «الشنيع» بتعبير الغنوشي الذي ارتكبته حركة «الاخوان المسلمين» في أنها قدمت «نفسها وصياً على المجتمع وليس طرفاً سياسياً أو فكرياً يستمد مشروعيته من الحجة وإقناع الجماهير ببرامجه... فما زالت تستنكف بشدة أن تعتبر نفسها كغيرها من بقية الأطراف السياسية ـ شيوعية أو اشتراكية أو ديمقراطية ـ طرفاً في المجتمع، ومن هذا المنطلق طالبت حركة البنا بحل الأحزاب، وما زال ضمير الحركة الاسلامية ـ في وعيه أو لاوعيه ـ يستنكف أن يكون حزباً ويشمئز من قضية الأحزاب،

(١٩) الحامدي، **محاور إسلامية**، ص ١٤. والبيان التأسيسي لحركة الاتجاه الاسلامي، أورده الحمدي، ص ١٥٨.

ويصر على أن يكون ناطقاً رسمياً باسم المجتمع وباسم الاسلام وباسم المسلمين»[٢٠].

وبالارتباط مع هذا النقد لما فهمه الاسلاميون التونسيون من الحركة الاخوانية، والذي لا يطابقها إلاّ في المخطط الكبير للصورة، أعلن البيان التأسيسي لـ«حركة الاتجاه الاسلامي» (نيسان/أبريل - حزيران/ يونيو ١٩٨١) الذي انبثق من مؤتمر استثنائي للحركة انعقد في نيسان/أبريل ١٩٨١، أن «احتكار الصفة الاسلامية ونفيها بالتالي عن الآخرين، فضلاً عن كونه يعبر عن تصور كنسي دخيل على ثقافتنا الأصلية، يكرّس استمرارية «حديثة» لواقع الضياع التاريخي الذي عاشته أمتنا»[٢١]. و«أن حركة الاتجاه الاسلامي لا تقدم نفسها ناطقاً رسمياً باسم الاسلام في تونس ولا تطمح يوماً في أن ينسب هذا اللقب إليها. فهي مع إقرارها حق جميع التونسيين في التعامل الصادق المسؤول مع الدين، ترى من حقها تبني تصور للاسلام يكون من الشمول بحيث يشكل الأرضية والاختيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تحدد هوية هذه الحركة وتضبط توجهاتها الاستراتيجية ومواقفها الظرفية»[٢٢].

لقد عبّر هذا الإعلان الذي تطورت بعده «حركة الاتجاه الاسلامي» الى «حركة النهضة» (١٩٨٩)، عن تهيؤ الحركة الاسلامية التونسية للتحول من حركة دينية على الغرار الاخواني المشرقي، تتحدد إشكاليتها بـ«تطبيق الشريعة» الى حركة مدنية تتحدد إشكاليتها بإرساء أسس المجتمع المدني، بما يعنيه ذلك من تعددية سياسية وإقرار بالتداول السلمي للسلطة. ومن هنا لم تعد الحركة الاسلامية التونسية تعبيراً سلبياً عن مأزق التجربة البورقيبية وإفرازات

(٢٠) الغنوشي، **محاور إسلامية**، ص ١٤٥.
(٢١) البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الاسلامي، ص ١٥٨.
(٢٢) البيان التأسيسي، ص ١٥٨.

السياسة الليبرالية الريكاردية، يأخذ شكل عودة المكبوت، بل حلاً للأزمة، أو بشكل أدق أحد حلولها الممكنة، الذي يستمد معقوليته من تفاعل الاسلاميين مع المشكلات الاجتماعية المتعينة، واندماجهم في المجتمع المدني كطرف من أطرافه، الى درجة أن الحركة ظهرت في صورة «الحزب العلماني الدنيوي واضعة في اعتبارها كل المطالب السياسية والاجتماعية لأحزاب المعارضة، ومضيفة إليها ولأول مرة استعدادها لدعم أسس المجتمع المدني»[٢٣].

ولأول مرة في تونس على الأقل «يرتبط الاسلام أو المشروع الاسلامي بقضية الحرية السياسية ارتباطاً وثيقاً»[٢٤]. وهو الأمر الذي يفسر عدم طرح موضوع «تطبيق الشريعة في برنامجه»[٢٥]، بل والمضي حتى التخلي عن اسم «حركة الاتجاه الاسلامي» إذ استبدل به اسم لا ذكر لصفة الاسلام فيه هو «حركة النهضة». ويقول الغنوشي في هذا الصدد: «حتى الآن لم يطالب الاتجاه الاسلامي في تونس بالدولة الاسلامية، ولا نرى أن هذا هو مطلب الحركة اليوم»[٢٦] فـ«نحن دخلنا الحياة السياسية في تونس من أجل تحقيق الحريات وليس من أجل إقامة حكم إسلامي»[٢٧]. ويصدر ذلك عن أن المشكل التونسي المتعين حسب الغنوشي «ليس مشكل تغيير قانون وضعي بقانون ديني، وإنما المشكل هو غياب دولة القانون»[٢٨].

---

(٢٣) عبد القادر الزغبل، «مفهوم المجتمع المدني والتحول نحو التعددية الحزبية»، بحث في ندوة **«غرامشي وقضايا المجتمع المدني»**، (قبرص: مركز البحوث العربية، مؤسسة عيبال، ١٩٩١)، ص ١٤٣.

(٢٤) الحامدي، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٥) حوارات قصي الدرويش مع الغنوشي، المصدر نفسه، ص ١٣٤ - ١٣٥.

(٢٦) الغنوشي، **محاور إسلامية**، ص ١٤٣.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) حوارات الدرويش مع الغنوشي، ص ١٣٥.

ويشكل النظام الديمقراطي السائد في الغرب، النموذج الواقعي المتعين لشكل دولة القانون، إذ إن «النظام الديمقراطي على ما هو في الغرب يبقى في غياب النظام الاسلامي أفضل الأنظمة التي تمخض عنها تطور الفكر البشري، كما إنه يبقى إطاراً صالحاً لضمان حرية الشعوب في تقرير مصيرها، واختيار نوع النظام الذي تريد أن تعيش في ظله، فما ينبغي إذن الاتكاء على عيوب هذا النظام لرفضه، ولو كان ذلك لحساب الديكتاتورية، فإن حرية منقوصة خير من الاستبداد، وإن مجتمعاً محكوماً بقانون ناقص أفضل من مجتمع قانونه إرادة الطغاة وأهواؤهم»[٢٩] «فإذا تحقق لنا نظام يعترف بالحريات فينبغي على الحركة الاسلامية أن تمارس حقها كطرف سياسي معترفة بغيرها من الأطراف السياسية الأخرى، مقدمة اختياراتها للنموذج الاجتماعي الذي تريد»[٣٠].

■ مبدأ الواقع ومبدأ الرغبة

غير أن الغنوشي يميز ما بين الشرعية القانونية للدولة وشرعيتها الدينية، ففي حين يعترف بالأولى على اعتبار أن الدولة مختارة من الشعب، فإنه لا يعترف بالثانية إلاّ إذا حكمت الدولة بالاسلام[٣١]. يثير ذلك إشكالية العلاقة ما بين مبدأ الواقع Principe de réalité ومبدأ الرغبة Principe de plaisir بلغة الهرماسي، فلوهلة أولى يقرّب مبدأ الواقع الحركة الاسلامية من حركة مدنية بالمعنى الكامل للكلمة، في حين يقرّبها مبدأ الرغبة من الحركة الاسلامية أو ربما الدينية، غير أن ما يبدو تناقضاً ما بين المبدأين يظهر في شكل إسلاميين يتبنون برنامجاً علمانياً ديمقراطياً دنيوياً، ينجلي عن ربط فريد من نوعه، انفردت الحركة الاسلامية

(٢٩) الغنوشي، **محاور إسلامية**، ص ٦١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٣١) المصدر نفسه.

التونسية به عن سائر الحركات الاسلامية الأخرى. إذ تربط الحركة الاسلامية تصورها المستقبلي للحكومة الاسلامية بإقرار مبدأ التداول السلمي للسلطة ما بين أطراف المجتمع المدني فـ«ليس عندها أي تحفظ تجاه أي طرف سياسي آخر سواء كان هذا الطرف إسلامياً أو غير إسلامي، إننا لم نقدم أنفسنا على أننا نمثل الاسلام.. ولكن لنا رؤية للاسلام كما لغيرنا رؤيته، ولا نرى مانعاً من تمثيله معنا. فإذا كانت أطراف أخرى لها تحفظات إزاء أطراف أخرى، فحركة الاتجاه الاسلامي ليس لها تحفظ إزاء أي طرف آخر يقبل الحوار، ويقبل الصراع الديمقراطي في البلاد، ولا ينفي غيره»[٣٢] فـ«ما زلت أؤكد أن تحقيق أهدافنا يجب أن يمر عبر الجماهير التي تصوّت لبرنامجنا، كما يجب أن نحترم إرادة الجماهير إذا اختارت منهجاً غير منهجنا. فنحن لا نمثل وصاية على المجتمع. فإذا اختار مجتمعنا أن يكون يوماً ما ملحداً أو شيوعياً فماذا نملك نحن؟»[٣٣]. ويسارع الغنوشي نفسه، وهو أستاذ الفلسفة المرهف، الذي لا تعوزه معرفة أن خطاب الحركة لا يساوي بالضرورة خطاب كل عضو فيها، وأن الحركة بطبيعتها ليست حزباً بل ملتقى تيارات، الى إبداء تخوفه من نشوء فهم «تكتيكي» لمسألة الديمقراطية داخل قطاعات الاسلاميين فـ«إذا اعتبرت الحركة الاسلامية أن الحرية ليست قضية جوهرية فذلك سقوط رهيب. والذي أخشاه أن تكون الحرية قضية ظرفية بالنسبة إلينا نطالب بها عندما يكون الأمر غير مناسب لنا»[٣٤]. ويتحدد الشكل المتعين الملموس لمعنى الحرية كما يفهمها الغنوشي في النظام الديمقراطي على الغرار الغربي.

---

(٣٢) حقائق حول حركة الاتجاه الاسلامي، أورده الهرماسي، **الاسلام الاحتجاجي بتونس**، ص ٢٧٠.

(٣٣) الغنوشي، **محاور إسلامية**، ص ١٤٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

يشير ذلك بوضوح الى إخضاع الحركة الاسلامية التونسية مبدأ الرغبة (الحكومة الاسلامية) لمبدأ الواقع - روح العصر (الحكومة الديمقراطية)، الى درجة يمكن القول معها إن مبدأ الرغبة في سياق البرنامج الراهن للحركة الاسلامية هو نوع من أنواع الطوبى. فهي رغم طوباها الاسلامية (وما من حركة إلا ولها طوباها أو أدلوجتها) تنطلق فعلياً في تصورها لحل مشكلات المجتمع من مبدأ الواقع لا من مبدأ الرغبة كما استخلص الهرماسي بحق، مُكيِّفة الطوبى ومعيدة تأويلها بما ينسجم مع روح العصر. وبكلام آخر فإن رهانها معقود على «التمشي الفعلي نحو ترسيخ قواعد الاجتماع المدني عن طريق هيكلة التشكيلات الاجتماعية والسياسية ضمن أطر القانون و«ترسيخ أسس المجتمع المدني» و«اعتماد منهاج سياسي يكفل الحريات العامة، وحقوق المواطنة المادية والمعنوية» فـ«مناخ الحريات العامة والتعددية السياسية هو أفضل إطار لحل مشاكلنا الاجتماعية والتصدي لكل التحديات التي تواجهنا»»(٣٥).

■ مصطلح «الاسلامي»

يقترب مصطلح «الاسلامي» في خطاب الغنوشي من الوصف الحضاري أكثر من الوصف الديني. وليس هذا التمييز ما بين الاسلام - الحضارة والاسلام - الدين بجديد على الخطاب الاسلامي، إذ سبق للدكتور مصطفى السباعي (مؤسس جماعة «الاخوان المسلمين» في سورية وأول مراقب عام لها) أن ميّز بين الاسلام بمفهومه الحضاري الشامل والاسلام بمفهومه «العبادي الكنسي»(٣٦) على حد تعبيره، واعتبر الاسلام فلسفة حضارية شاملة للمجتمع على مختلف الفئات العقائدية الدينية التي يتكون

(٣٥) حركة النهضة - تونس - المشروع - الأهداف - الوسائل - الأدوات، مجلة **الغدير**، المجلد الثاني، العدد ١٧ - ١٨، خريف ١٩٨٩، ص ٢٦٣.

(٣٦) مصطفى السباعي، **دروس في دعوة الاخوان المسلمين** (دمشق: منشورات قسم الطلاب، ١٩٥٥)، ص ٢٠.

منها. غير أن هذا التمييز الاخواني ما كان يتصور حرية المعتقد خارج الإيمان الديني، وبالتالي بقي تمييزاً محدوداً بفعل آليات الخطاب «الاخواني» نفسه، لا يقر حرية المعتقد لـ«اللادينيين» في المجتمع الاسلامي بشكل صريح، إذ بقيت رحابة الخطاب، الاخواني في هذه النقطة، تعامل «اللادينيين» بوصفهم نوعاً من منحرفين، وضالين يمكن إرشادهم بالمواعظ والإقناع، وبذلك فإنه يمكن القول إن الخطاب «الاخواني» يقر بنوع من التسامح مع «اللادينيين» انطلاقاً من فرضية إرشادهم بالحسنى، إلاّ أنه لا يقر بحقهم في الوجود وفي التمأسس في جمعيات تصدر نشراتها ودورياتها. في حين إن الجديد في خطاب الغنوشي هو اقراره بحرية المعتقد في المجتمع الاسلامي بما في ذلك «حق الملحد في إعلان إلحاده»(٣٧)، على حد تعبير الغنوشي نفسه. وبذلك يتسع خطاب الغنوشي ليشمل «اللادينيين» سواء كانوا «ملحِدين» أم «غير مؤمنين» في دائرة المجتمع الاسلامي من حيث هو وصف حضاري. حيث ينطلق الغنوشي من أن الأمة في الاسلام كما عبرت عنها مبادىء أول «دستور» إسلامي سنّه النبي في المدينة ويعني به «الصحيفة» تقوم على المفهوم السياسي الذي تشكل «المواطنة» وحدته الأساسية لا على المفهوم الديني. ومن هنا يعيد الغنوشي قراءة «الصحيفة» النبوية، مُرَكِّزاً على أنها أقرت حق المواطنة لكل الفئات العقائدية التي يتكون منها مجتمع «المدينة» بما فيها فئة «المشركين»(٣٨). ومن هنا فإن «حق الملحد في إعلان إلحاده» في المجتمع الاسلامي يدخل في فضاء حرية المعتقد التي يرى الغنوشي أن «الصحيفة» قد كفلتها حتى للمشركين. فتلك الصحيفة وقد عدّدت جميع الفئات العقائدية المكوّنة ليثرب ما كانت لتستثني

---

(٣٧) حوارات الدرويش مع الغنوشي، ص ٣٣.
(٣٨) الغنوشي، **المبادىء الأساسية للحكم الاسلامي، محاور إسلامية**، ص ٦٦.

فئات أخرى ذات عقائد أخرى قد ارتضى أهلها الدخول في هذا العقد لو كانت موجودة، فليس هناك موجب لاستثنائهم[٣٩].

ويعتقد الغنوشي تبعاً لذلك أن حروب «الردة» في زمن الخليفة الأول هي حروب سياسية بحتة، تمت ما بين الدولة وتمرد عسكري قام ضدها[٤٠]، وحين يقال له إن الاسلام لم يسمح بتواجد منهج آخر في الجزيرة، بل لم يعطِ الحق للانسان العربي أن يظل مشركاً، وعامل النصارى واليهود من خلال التاريخ كفئات أقلية ليس لها كامل حقوق المواطنة، فانه يرد أن هذه الصورة «مُنَفّرة» وأنه حتى لو ثبتت صحة النصوص التي تقوم عليها، فإنه يجب تأويلها على النحو الذي ينسجم مع ما ثبت في المجتمع المدني النموذجي (= مجتمع «المدينة» اليثربي)، فلا شك لدى الغنوشي أن هذه الصورة هي جزء من دورة منتهية ومفوّتة للمجتمع الاسلامي القديم، في حين إن التحديات المعاصرة تفرض صياغة تصوّر لمجتمع إسلامي مستقبلي جديد، يتسم بصفة التأسيس لا بصفة المتابعة أو الإصلاح لمجتمع إسلامي قديم أصبح مفوّتاً[٤١].

يقترب الغنوشي هنا في الحقيقة من نوع سبق لنا أن أسميناه بـ«العلمنة الاسلامية» الممكنة التي لما تزل في طور التكون. فرغم أن خطابه محكوم بثنائية الاسلامي/العلماني فإن صورة حركة «النهضة» المعلنة كما تظهر عبر خطابه لا يمكن أن تبدو لأي علماني إلاّ في صورة الحزب العلماني الدنيوي[٤٢]، كما أشار عالم الاجتماع العلماني التونسي عبد القادر الزغل، تبعاً لذلك نعتقد أن ثنائية الاسلامي/العلماني في خطاب الغنوشي ثنائية زائفة معرفياً ما دامت حركة «النهضة» تقدم نفسها بوصفها حركة مدنية لا حركة

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٦ - ٦٧.
(٤٠) الغنوشي، **محاور إسلامية**، ص ١٤٦.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٤٢) الزغل، المصدر نفسه، ص ١٤٣.

دينية، وهو ما يسمح بالقول إن مشكلة خطاب الغنوشي الحقيقية ـ كما نفهم نحن هذا الخطاب ـ هي مع «العلمانوية» وليست مع «العلمنة»، وبمعنى آخر إنها مشكلة مع الفهم «العلمانوي» لـ«العلمنة» وادعائه العقائدي بالسيادة. فعلينا هنا أن نميز ما بين «العلمانية» بمعنى Laïcité و«العلمانوية» بمعنى Laicïsme إذ إن «العلمانوية» تتخطى حدود «العلمانية» الى مستوى «المذهب العلماني»، أي الى نوع من أنواع العقيدة الدينية المقلوبة، في حين إن «العلمانية» لا تعني بالضرورة «المادية» أو «العلموية»، وبكلام آخر لا تعني بالضرورة «اللادينية» بمعنى المادية أو الإلحادية كما هو الفهم الشائع للمادية، بل تعني على وجه الدقة «الزمانية» أو «العالمانية» أو «الدنيوية». فكل «علمانوي» هو «علماني» بالضرورة إلا أنه ليس كل «علماني» بـ«علمانوي»، إذ إن «العلمانوية» هي مجرد حيز من حيزات «العلمانية» لا «العلمانية» نفسها(٤٣).

إن مثل هذا الفهم لـ«العلمانية» وتمييزها عن «العلمانوية» يتقبل حتماً إمكانية إقرار حتى رجال الدين ناهيك بالمؤمنين بـ«العلمنة»، وعملهم من أجلها من دون أن يكونوا «علمانويين». وتاريخ الثورة الفرنسية التي حولت المختصرات المدرسية تاريخها العلماني بالمعنى الذي نطرحه للعلمانية الى تاريخ «علمانوي» حافل حقيقة بهذه النماذج «العلمانية»(٤٤). كما إن تاريخنا النهضوي القصير نفسه يشمل مثل هذه النماذج من طراز عبد الرحمن الكواكبي أو الشيخ عبد الحميد بن باديس، بل إن مسار حركة الاتجاه الاسلامي في تونس قد أفرز نفسه اتجاهاً يقول بهذا الفهم للعلمنة من دون أن يسميه بالضرورة: علمنة إسلامية، ونعني بذلك حركة «اليسار الاسلامي» التي أصبحت فيما بعد حركة «الاسلاميين التقدميين»

---

(٤٣) للتفصيل في ذلك: محمد جمال باروت، «حول مفهوم العلمنة الاسلامية مقاربة ممكنة»، الحرية، عدد ١٩٩٣/٦/١٣، ص ٣٥ ـ ٣٩.

(٤٤) أنظر نماذجها من قساوسة وكاردينالات في بحثنا السابق.

التي انتقلت فيها بعض النخب الاسلامية الحركية من الخطاب الاخواني العاتي الى نوع متميز من أنواع الخطاب العقلاني، الذي تبنى الفهم المقاصدي للاسلام، وأعاد الاعتبار للتراث العقلاني المعتزلي، وللمعارضة الاسلامية المناوئة لأهل السنة في التاريخ الاسلامي، واستوعب المدرسة الإصلاحية من خير الدين التونسي ومحمد عبده الى بورقيبة نفسه وإصلاحاته في مجال مجلة الحقوق الشخصية(٤٥). فالاسلام هنا لدى هذه النخب أقرب الى الهوية منه الى مسألة تطبيق الشريعة التي نبذها الاسلاميون التقدميون بصورة حاسمة.

ورغم أن حركة «الاسلاميين التقدميين» التي انشقت ١٩٨١ عن حركة «الاتجاه الاسلامي» التونسية بقيت في حقيقتها حركة نخبة، فإن العقل النقدي الشجاع للغنوشي، سرعان ما أعاد استيعاب مفاصل خطابها الأساسية وادماجها في خطاب حركة «النهضة»، ليتجاوز الاسلام هنا في خطابه حدود الاسلام - الدين الى الاسلام - الحضارة الذي يمكن أن ينتمي إليه - أي الى هذا الأخير - من ليسوا بمسلمين دينياً أو من ليسوا دينيين أيضاً.

■ الإشكالات والأسئلة

لقد أثار خطاب الغنوشي خصوصاً وخطاب حركة «النهضة» عموماً إشكالات وأسئلة حادة عن مدى مصداقية هذا الخطاب الذي لا يطرح في برنامجه شعار إقامة حكم اسلامي بل إقامة حكم ديمقراطي. فقد أبرز هذا الخطاب حركة «النهضة» في «صورة الحزب العلماني الدنيوي»، وكأن حركة «النهضة» كما بدت لقطاع من الأنتلجنسيا التونسية الحديثة، قد سرقت شعارات المعارضة العلمانية وبرامجها. والسؤال الأساسي هنا هو عن مدى

(٤٥) الغنوشي، **تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الاسلامية بتونس**، ص ٣٠٠ - ٣٠٨.

انسجام حركة «النهضة» التي هي في نهاية المطاف حركة إسلاميين مع خطابها «العلماني الدنيوي» هذا ؟ وعن مدى ضماناتها لمبدأ التداول السلمي للسلطة فيما إذا أوصلها صندوق الاقتراع إليها؟ وعن مدى إقرارها المستقبلي بعد أن تصبح في السلطة بمبدأ التعددية السياسية في المجتمع المدني؟ وعن مدى حفاظها على تصورها لنفسها كحركة لا تدعي وصاية على الاسلام؟

رغم أن الشيخ الغنوشي نفسه قد سبق له أن حذّر منذ عام ١٩٨١ (قبيل اعتقاله) ـ وكان في ذلك يخاطب إسلاميين ـ من مغبة فهم برنامج «الاسلاميين» كمركبة أيديولوجية ظرفية للوثوب على الدولة، ووصف ذلك بـ«السقوط الرهيب»، فإنه يمكن القول من ناحية أولية، إن هذه الأسئلة يمكن أن توجه الى برنامج أي حركة سياسية معارضة، وترميه مسبقاً بالشبهات، لا سيما إذا كانت هذه الحركة ـ إسلامية كانت أم ماركسية ـ قد حملت في طور من أطوارها تصوراً «كلّوياً» للمجتمع.

وقد استخدمت هذه الأسئلة في تونس سلطوياً ووظفت من أجل إقصاء حركة «النهضة» قسرياً عن حلبة التنافس السياسي الشرعي كطرف من أطراف التعددية السياسية للمجتمع المدني، وتحطيمها بأسلوب «العصا الغليظة» على الطريقة البورقيبية السابقة في التعامل مع الاسلاميين. وعطلت بذلك تجربة إسلامية فريدة، كان من شأنها أن تشع على المستوى العالمي الاسلامي.

وفي الآن الذي لن نخوض في ملابسات هذا الإقصاء وذرائعه «السلطوية» التي لما يزل بعض رفاقنا العلمانيين والماركسيين التونسيين يرددها للأسف، فإنه سيمكن القول في حدود التناول العلمي للمشكلة، إنه رغم أن خطاب الغنوشي لا يساوي بالضرورة خطاب الحركة، وأن خطاب الحركة المنهاجي لا يساوي بالضرورة الخطاب الشخصي لكل عضو فيها ـ وذلك هو شأن كل الحركات بل الأحزاب بما فيها أحياناً الأحزاب ذات البنية التنظيمية المركزية ـ

فإنه سيمكننا القول أن وجود إسلاميين فهموا هذا البرنامج بشكل ظرفي لا يلغي طابعه الموضوعي، من حيث إنه يعبر عن درجة استيعاب الاسلاميين التونسيين لمجتمعهم وتفاعلهم معه.

فمن المؤكد أن شرائح واسعة من الأنتلجنسيا التونسية الحديثة، لا سيما من شرائحها العليا، لم تستوعب عملية تحول الحركة الاسلامية التونسية من حركة دينية على الطراز الاخواني المشرقي الى حركة مدنية نهضوية مندمجة في المجتمع، مع أن انخراط «النهضة» في المجتمع المدني وتفاعلها العميق معه وجلوسها جنباً الى جنب مع حركات علمانية منذ عام ١٩٧٨ على الأقل وإقرارها لمبادىء الميثاق الوطني وقوامها الشاب الفتي والمكافح، قد أدمجها فعلياً في التركيبة النقابية الطلابية والعمالية التونسية وفي التركيبة الشعبية بشكل عام.

فقد بقيت هذه النخب مصرة على موقفها المسبق في إقصاء «النهضة» عن كل ما يمثل المجتمع المدني(٤٦)، وعدم النظر الى برنامجها إلاّ كخطاب مناور كاذب، مبددة التفسير السوسيولوجي لها كحركة تستمد معقوليتها من تحولات المجتمع التونسي نفسه، الذي أثبتت النهضة مقدار نفوذها العميق فيه وتفاعلها الإيجابي مع مستوى تطوره ومكتسباته المدنية، وجاءت لتلبي بشكل أساسي حاجته إلى الهوية، وهو الأمر الذي تؤكده نوعية الحوارات والتفاعلات والتحولات والانشقاقات والأسئلة التي قامت في جسم حركة «الاتجاه الاسلامي» وحولتها الى حركة «النهضة» بالصورة التي نعرفها عنها اليوم.

إن الوقائع الاجتماعية هي التي أعادت صياغة الحركة الاسلامية التونسية كحركة مدنية نهضوية حديثة على ضوء مطالبها

---

(٤٦) الزغل، المصدر نفسه، ص ١٤٣.

وحاجاتها، بشكل لا تكون فيه هذه الحركة تعبيراً عن الأزمة أو عن عودة مكبوت، بل أحد الحلول الممكنة لهذه الأزمة، أو طرفاً في هذه الحلول، وداخل ذلك علينا أن نحاور خطاب حركة «النهضة» ونفتح الحوار مع مثقفها الوطني الشجاع: راشدالغنوشي، من دون أن يعني ذلك أننا «غنوشيون» بالضرورة، إذ ليست أزمة الدولة التابعة مع الاسلاميين حادة إلاّ لأنها حادة مع المجتمع كله.

٨

حول مفهوم العلمنة الاسلامية
- مقاربة ممكنة -

يثير مصطلح «العلمنة الاسلامية» أسئلة إشكالية، يبدو فيها المصطلح للوهلة الأولى، ملتبساً ومتناقضاً وغامضاً، وعصياً على القبول، إن لم يكن على الفهم. إذ كيف يستقيم جمع «العلمانية» التي تقوم على الفصل ما بين الدين والدولة مع الاسلام الذي هو دين ودولة، كما يقول الاسلام الحركي السياسي الراهن الاخواني والجهادي، السني أو الشيعي؟ يصدر الالتباس الأهم في استقبال هذا المصطلح وتلقيه عن عدم التمييز ما بين Laïcité بمعنى «العلمانية» والـ Laïcisme بمعنى «العقيدة العلمانية» والتمييز بينهما على مستوى فحص المفاهيم وتدقيق حدودها، هو على غرار التمييز ما بين Modernité بمعنى «الحداثة» وModernisme بمعنى «الحداثوية»، وما بين Historicité بمعنى التاريخية. والـ Historicisme بمعنى التاريخانية. و«العلمانوية» في إطار هذا التمييز هي عقيدة مقلوبة عن العقيدة الدينية، إنها على وجه الدقة عقيدة دنيوية تتسم بآليات التدين والطقسية والتقديس، من نوع العقيدة و«العلمانوية» التي أعلنها شوميت وكيل الكومونة في الثورة الفرنسية عام ١٧٩٣، بتحويل كنائس باريس إلى معابد للعقل، وتسمية كنيسة نوتردام بمعبد العقل.

وإذا كانت «العلمانية» في شكلها العامي المبسط أو حتى في شكلها الرسمي المؤسساتي تتخذ شكلاً طقسياً، كمنع الدولة الجزائرية لموظفيها من إطلاق اللحى وارتداء الزي التقليدي، أو ولع

النهضويين العرب بارتداء «القبعة الأوروبية»، أو الطقسية الحداثية التي أعطت «الكمالية» في تركيا نموذجاً تماماً لها أو احتساء بورقيبة كأساً من العصير وقت الإمساك لشرعنة الإفطار في رمضان حرصاً على التنمية باعتباره «إمام الأمة» فإن «العلمانوية» في معناها الأعمق نتاج للمماهاة ما بين «العلمانية» (= نسبة الى العالم) و«العلمانية» (= نسبة الى العلم)، لا سيما في تميزها المادي «الذي هيمن على عقل القرن التاسع عشر، ذلك العقل الذي امتاز بتقديس فكرة التقدم وعصمة العقل في اكتشاف القوانين التي تحكم الكون الاجتماعي والطبيعي. وبهذا المعنى فإن التداخل النصي أو التناص ما بين مصطلحي «العلمانوية» و«العلمانية» يتأسس عمقياً على أن موضوعهما واحد، وهو الدنيا أو الكون المنظور والمحسوس، وما كان لمثل هذا التداخل أن يتم لولا أن العلم الأوروبي قد بلغ (في أواخر القرن التاسع عشر) أوج ازدهاره. فكان التفاؤل بانتصار العلم على كل ما يعترض الانسانية من مشاكل وعقبات يبهر العقول حتى في أوروبا نفسها[(١)]. مع أنه لا شيء يربط بالضرورة ـ على مستوى المفاهيم ـ ما بين «العلمانية» و«المادية» بالمعنى الفلسفي فقد كان الإكليروس الكاثوليكي مثلاً في طليعة المبادرين إلى اختبار منهجية العلم التجريبي[(٢)] من دون أن يكون «علمانوياً» أو «مادياً» بالمعنى الفلسفي أو «إلحادياً» بالمعنى العامي المبسط الشائع لـ«المادية».

من هنا، وبتأثير الاستقبال النهضوي العربي «العلمانوي» لـ«العلمانية» الوثيق الصلة بعقل القرن التاسع عشر الأوروبي

(١) فؤاد زكريا، «العلمانية ضرورة حضارية»، **قضايا فكرية**، الكتاب الثامن، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٩، ص ٢٧٣، وللاطلاع على تفصيلات في دلالة المصطلح يمكن العودة الى مقال زكريا و إلى عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٧ ـ ١٩. وبالنسبة إلى التمييز ما بين العلمانية والعلمانوية يمكن العودة الى إشارات وجيه كوثراني في ندوة **المستقبل العربي**، السنة السادسة، العدد ١٧١، أيار/مايو ١٩٩٣، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٢) العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ص ٢٧.

وتقديسه العلم، شاعت في أدبيات الحركات الاسلامية ترسيمة مبسطة وساذجة عن مفهوم «العلمانية» تختزله في «اللادينية» بمعنى «المادية» أو «الإلحادية». ولم يكن هذا الشيوع رداً على ما رأته الحركات الاسلامية «تغريباً» في المشروع النهضوي العربي وحسب، بل استهدف أيضاً تقييد المصطلح في إطار «المادية» واستخدام هذا التقييد أيديولوجياً وتحريضياً، بغية إقامة سد عازل ما بين «العلمانية» ووعي الجمهور المسلم، كشكل زائف وموهوم لمواجهة الغرب وتحدي حضوره القهري في ذاتية الجماعات المضطهدة والمقهورة. وقد أنتجت عملية هذا الاستخدام منطقاً استشراقياً معكوساً يخص الشرق بالروح والغرب بالمادية[٣]، أي منطقاً يقع في آليات الخطاب الاستشراقي ونتائجه مع التوهم بالتحرر منه ومواجهته.

إذا صح هذا التمييز الذي نتبناه ما بين «العلمانوية» و«العلمانية»، فإن الخطاب الاسلامي يناقش ـ فعلياً «العلمانوية» من حيث يقصد مناقشة «العلمانية» في حين إن «العلمانية» لا تعني بالضرورة «المادية» إذ إنها اصطلاحاً ليست الا «الزمانية» أو «العالمانية» كما يجتهد د. فؤاد زكريا[٤] فالمصطلح في معناه الأصلي وهو Secularism مشتق من الكلمة اللاتينية Saeculum التي لا تعني أبداً «اللادينية» بمعنى المادية أو الإلحادية بل تعني على وجه الدقة «القرن» أو «الجيل من الناس» ولا أدل على ذلك من أن الفرنسية التي تستعمل عادة مصطلح العلمانية، قد أدخلت مصطلح ال Secularism إليها بمعنى «الدنيوية»[٥] على وجه الدقة، حيث يشتق منها معنى «المدنية» (وهو المعنى الذي استخدمه الأستاذ الإمام

(٣) نجد ذلك منمذجاً في كتاب أبي الحسن الندوي، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟**

(٤) زكريا، المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٥) قاموس المنهل، **فرنسي ـ عربي**، وقاموس لاروس الصغير، **فرنسي ـ فرنسي**.

محمد عبده في حواره مع فرح أنطون) فتستخدم الفرنسية مثلاً Le Bras Seculair بمعنى السلطة المدنية. بهذا المعنى، فإن «العلمانوية» هي حيز من حيزات «العلمانية» التي تتجاوزها ولا تقبل الاختزال إليها، فليس كل علماني «علمانوياً» إنها على وجه الضبط من نوع تلك الحيزات العقائدية عن الحقيقة التي نجدها في أي حيز آخر. وهي، بهذا المعنى، لا تشكل إلا منحى محدوداً، وإن بدا عاصفاً من مناحي تفكير الثورة الفرنسية التي يرى أكثر من منظر إسلامي أنها أصل شجرة الشر، وأنها لم تقم لتقويض المسيحية وحسب، بل لتقويض الأديان جميعها كمؤامرة ماسونية - يهودية مزعومة. أما من يحاول من الاسلاميين الإنصاف، فإنه يرى أن راديكالية الثورة الفرنسية تجاه المسيحية نتاج العقبة التي مثلها «الإكليروس» أو «الكهنوت» أمام تقدم أوروبا الى الحداثة، في حين إن الاسلام بعامل خلوه من الكهنوت لا يواجه مشكل «العلمنة» الذي يبقى مشكلاً غربياً مسيحياً لا مشكلاً إسلامياً(٦).

والواقع أن هذا الرأي الشائع مستقى من الملخصات المدرسية، ومن الخطابات العقائدية عن الثورة الفرنسية، وبالتالي فإنه لا يراعي الحقيقة، مضخماً على نحو مبالغ فيه علاقة الثورة الفرنسية بالكهنوت الكاثوليكي كعلاقة تناحرية ضدية لا تقبل الحل إلا بإلغاء أحدهما، و«إن حملة هذا الرأي يتجاهلون أن العديد من الكهنة الكثالكة في فرنسا وإيطاليا، في بولونيا وايرلندا، لعبوا دوراً فعالاً في الثورة، وأن القساوسة البروتستانتيين في أميركا امتنعوا عن إدانة الثورة الفرنسية، وأنهم شاركوا في العصيان المسلح في ايرلندا»(٧) بل «إن رجال الدين برهنوا على تعاطف قوي مع الطبقة

(٦) أنظر مثلاً: يوسف العظم، **المنهزمون**، ط ٣ (دمشق: بيروت: دار القلم، ١٩٧٩)، ص ٢٣ و٦١ و١٦٩.

(٧) روبرت بالمر، **الثورة الفرنسية وامتداداتها**، ترجمة هنري عبودي، ط ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٩)، ص ٣١٢.

الثالثة[٨] أليس الأب سييس (١٧٤٨ - ١٧٣٨) وهو كاهن هو من كتب الكراس الشهير «ما الطبقة الثالثة؟» الذي صدر في كانون الثاني/يناير ١٧٨٩ في العام الأول للثورة، وكان له وقع القنبلة؟ ولم يكن هذا الموقف، كما يمكن للبعض أن يظن، يخص رجال الدين الصغار، بل كان يشمل عدداً من الأساقفة الذين كان لتحريضهم دور استراتيجي في قرار الجمعية الوطنية نشر إعلان الحقوق الذي لا شك في «علمانيته فقد كان عقل الثورة الفرنسية «علمانياً» لا تشكل فيه «العلمانوية» سوى حيز من حيزاته والمشكلة أننا ننسى ذلك العقل العلماني ولا نتذكر منه إلا الحيز «العلمانوي» فرغم أن الجمعية التأسيسية الفرنسية التي تولت نشر قرارات الثورة قد عمدت الى تجريد الكنيسة من ممتلكاتها... فإنها تنطعت لإصلاح الكنيسة... إيماناً منها بأن الدين ضرورة اجتماعية، ومع أن أعضاء الجمعية التأسيسية طالبوا بقوة بحرية المعتقد وبالمساواة في الحقوق المدنية لغير الكثالكة، وبضرورة إشراف سلطات مدنية على الزواج والأسرة والتربية، فإنهم لم يوافقوا على فصل الكنيسة عن الدولة فقد كانت الكنيسة في نظرهم أداة المجتمع الأخلاقية، والدين على حد زعمهم أهم وأخطر شأناً من أن يترك في عهدة الكهنة وحدهم»[٩]. من هنا فإن نصف كهنة الخورانيات تقريباً وافقوا على الدستور المدني لرجال الدين، ولم تتناقض «علمنتهم» تلك مع مسيحيتهم وإيمانهم كما أن روبسبيير اليعقوبي الذي كان على رأس الحكومة الثورية قد ارتاع من «العلمانوية» واعتبرها «ضرباً من الشطط» وردد أن «الإلحاد أريستوقراطي» وأعلن في مواجهة «علمانوية» معابد العقل أن الشعب الفرنسي يعترف بوجود الله وبخلود الروح، فأقر عبادة الكائن الأسمى للتوفيق ما بين مشاعر المؤمنين والثورة.

(٨) بالمر، المصدر نفسه، ص ٩٥.
(٩) المصدر نفسه، ص ٩٧.

وقد يرد البعض على ذلك بحجة مغرية مؤداها أن الكاهن المسيحي لا يحس بالتناقض ما بين علمنته وإيمانه لأن المسيحية دين روحاني ليست له سوى صلة محدودة بتنظيم أمور الدنيا، في حين إن الاسلام دين ودنيا متلازمان. إلا أن حقيقة الأمر أن كل من يتابع تاريخ أوروبا في العصر الوسيط يدرك بسهولة مدى سعي الكنيسة الكاثوليكية الى إقحام العقيدة المسيحية في كل صغيرة وكبيرة، ومدى الجهد الذي بذلته السلطات الدينية فيها من أجل فرض هيمنتها على جميع التفاصيل في حياة الناس العامة والخاصة[١٠]. وكذلك بواسطة الآليات الفقهية التي اعتمدها الفكر المسيحي والشبيهة بالآليات الذهنية المنطقية أو شبه المنطقية في الفقه الاسلامي من نسخ وقياس وإيلاء سلطة التفسير الى الشارع ثم الى العقيدة والأعراف[١١].

وكي يتبدد غموض تمييزنا ما بين «العلمانية» و«العلمانوية» على نحو ما يمكننا أن نشير الى أن فولتير الذي لا شك في علمانيته، والذي استقي إعلان حقوق الانسان والمواطن منه بشكل أساسي كان يشدد على ضرورة مبدأ دين الدولة، كما كان جون لوك منظر الثورة العظيمة في إنكلترا، مؤمناً، واستثنى «الملحدين» من تسامحه ـ ولا يعني ذلك موافقتنا في لحظتنا الراهنة على مثل هذا الاستثناء، بل نورد ذلك لاختراق تلك المماهاة ما بين «العلمانوية» و«العلمانية».

إن الثورة الفرنسية علمانية، ومع ذلك فإنها لم توافق على فصل الكنيسة عن الدولة وإنكلترا دولة علمانية، ومع ذلك فإن ملوكها رؤساء لمذهب ديني هو المذهب الانغليكاني والولايات المتحدة دولة علمانية ولكن الدروس تبدأ فيها بالصلاة، وإعلان الاستقلال

(١٠) زكريا، المصدر نفسه، ص ٢٨٧.
(١١) العظمة، المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

الأميركي علماني، لكنه يبدأ باسم الله وبعد التوكل عليه، والكونغرس علماني ولكنه يتحدث باللغات السماوية مهما كان هذا الحديث رمزياً.

إذن ليست المشكلة في العلاقة ما بين الدين والدولة بل في نوعية هذه العلاقة. ألم يفتح الإصلاح اللوثري الذاتية المسيحية المؤمنة لقبول «العلمانية» وشرعيتها؟ وبالتالي هل يمكننا الحديث عن «علمانية إسلامية» أي نوع من علمانية جديدة بواسطة الذاتية الحضارية التي يشكل الاسلام وعاءها الكلاسيكي دينياً وحضارياً للمسلمين وحضارياً لغير المسلمين؟

إذا لم يكن الغرب النموذج التمامي للعلمانية بل جزءاً من مشروع كوني يتخطاه كما يقول د. عزيز العظمة، فإن علمانية الغرب ليست نهاية العلمانية أو خاتمتها، بل حيز فيها وإن كان حيزاً استراتيجياً قد انتشر كوكبياً ويعني ذلك الإقرار بنسبية المفاهيم الغربية عن العلمنة ومحدوديتها رغم كونية انتشارها الكوكبي، وشطرها النخب والمجتمعات الى نخب ومجتمعات تقليدية ونخب ومجتمعات عصرية. فحتى من منظور ومرحلة ما بعد الحداثة الراهنة في المشروع الغربي نفسه تبدو المركزية الغربية قابلة للتشكيك وإعادة النظر جذرياً في سلطتها الكونية، من منطلق الاعتراف بالذاتيات والهويات الأخرى التي تشكل عالمنا.

في هذا السياق يبدو مشكل «العلمانية» في المشروع النهضوي العربي المنكسر، وكأنه لم يكن مشكل الكتلة المليونية أو الأمة بل مشكل النخب، التي حكم احتكاكها بعقل القرن التاسع عشر «العلمانوي» وإحساسها الحاد بقوات المجتمعات التقليدية مقابل المجتمعات الأوروبية العصرية، وتمامية النموذج الغربي الحضاري في وعيها وروحيتها، تمثلها شبه «العلمانوي» أو «العلمانوي» أحياناً لـ«العلمانية»، من أمثال فرنسيس مراش وفرح أنطون وشبلي الشميل ومن ثم سلامة موسى واسماعيل مظهر... الخ. من هنا، أتت هذه

«العلمانية» المتداخلة بـ«العلمانوية» علمانية مناضلة تبتغي إعادة بناء المجتمعات التقليدية على غرار المجتمعات الغربية وتمامية نموذجها. ورغم الولاء العلماني الجديد للنخب «العلمانوية» النهضوية، فإن طرحها لـ«العلمنة» لم يكن بواسطة الذاتية الحضارية، بل بواسطة تمامية النموذج الغربي ووفقاً له فباعتبارها نخباً تنتمي الى أقليات يشكل «الكهنوت» عنصراً أساسياً في مللها، كانت في «علمانيتها» تختار طريق الاندماج الاجتماعي لا طريق المشروع الأقلوي الذي اعتمده الغرب في تفكيك الدولة العثمانية وتحويلها الى دولة شبه مستعمرة من طراز نموذجي غير أن وهج النموذج الغربي وتماميته في وعيها لم يمكنها من اكتشاف الصلة بين العلمنة والذاتية الحضارية، مما حول مشروعها من مشروع اجتماعي الى مشروع نخب.

الى جانب هذه النخب العلمانوية أو شبه العلمانوية العصرية ذات النزعة المناضلة، كانت حركة الإصلاح الاسلامي، وتحت وطأة الإشكالية نفسها، إشكالية فوات المجتمعات الاسلامية وتخلفها عن الغرب، تطرح نوعاً من «علمنة» إسلامية بواسطة ذاتية الكتلة المليونية أي بواسطة الاسلام ومثلما كانت طوبى النخب العلمانوية متمثلة في الغرب، كانت طوبى المصلحين الاسلاميين متمثلة في الاسلام وفي خلافته الراشدة التي يحن إليها اللاشعور الجمعي للمسلمين أي للجمهور، أي للكتلة المليونية. فالواقع إنه لا يوجد مشروع تحول اجتماعي جذري في العالم لم يبتكر طوباه بغض النظر عن حقيقتها أو ابتكارها. من هنا لا تشكل هذه الطوبى نقصاً في «علمنة» المصلحين الاسلاميين. إلا إذا تجاهلنا الحدود ما بين «العلمانية» و«العلمانوية».

غير أن مشكلة الخطاب الإصلاحي الاسلامي تكمن في أن الخطاب «العلمانوي» العصري قد استجره إلى مشكليته أو الى أرضيته. من هنا فإنه في حواره مع هذه «العلمانوية» حاول أن يثبت توافق النص المقدس مع الاكتشافات العلمية، وتأويل ظاهره

المتناقض معها، وهو الأمر الذي لا زلنا نجد إلى الآن ـ وللأسف ـ محاولات مستمرة له تتوخى أسلمة الاكتشافات العلمية، مع أنه كما يقول المفكر الاسلامي هشام جعيّط: «ليس للعلم وللعقلانية السياسية أن يبحثا عن أسس ممارستهما في القرآن، حتى لو كان القرآن ثرياً فكرياً فريداً فيما يختص الكون والانسان»(١٢). إلا أن هذا الحوار، بقدر ما أقام سداً ما بين «الاسلام» و«العلمانوية» محولاً إياها في عقيدة غريبة مغربة، فإنه فتح الآفاق أمام النخب الاسلامية التي تلقت الخطاب الإصلاحي الاسلامي وأعادت إنتاجه وتأويله، لتبنّي العلمانية الكاملة، ونعني بذلك تلك النخب التي شكلت حزب «الأستاذ الإمام» وخاضت في العشرينيات معركة «الاسلام وأصول الحكم» ولم يقل الشيخ عبد الحميد بن باديس، الذي لا يشك أحد في صحة إسلامه شيئاً مختلفاً في العمق عما قاله علي عبدالرزاق، بل مضى ابن باديس نحو نزع القداسة عن طوبى الخلافة أو أسطورتها وتقرير أنها لم تكن سوى منصب تم توليه منذ صدر الاسلام على «فرقة» واضطراب «ليصبح علامة رمزية ليست من أوضاع الاسلام في شيء»، على حد تعبيره. من هنا تصور ابن باديس مرجعية «أهل الحل والعقد» (وهم ليست لديهم أية عصمة أو وظيفة كهنوتية) كمرجعية روحية للمسلمين، أو كمرجعية «دينية أدبية بعيدة كل البعد عن السياسة وتدخل الحكومات لا الحكومات الاسلامية ولا غيرها» على غرار مرجعية «البابا» للأمم الكاثوليكية(١٣). كما وصلت راديكالية عبد الرحمن الكواكبي الى درجة الدعوة الى ترك الأديان تحكم في الآخرة فقط.

إذا ما ميزنا «العلمانية» عن «العلمانوية»، فإن هؤلاء المصلحين

---

(١٢) هشام جعيط، **الشخصية العربية الاسلامية** د. **المنجي الصيادي**، ط ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ١١٢.

(١٣) عبد الحميد بن باديس، **من مختارات محمد عمارة له في «الاسلام والعروبة والعلمانية»**، ط ١ (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨١)، ١٦٣ - ١٦٨.

الاسلاميين كانوا في نظرنا علمانيين إسلاميين معادين للسلطة المشيخية ويبرئون الاسلام من الكهنوت ومن أي توسط ما بين المؤمن والله، وبالتالي يعتبرون الاسلام علمانياً بطبيعته. إلا أنهم لم يكونوا ماديين بالمعنى الفلسفي أو معادين للدين أي لم يكونوا «علمانيين» «علمانويين» بل «علمانيين» «مسلمين». وقد طمحوا جميعاً أن يلعبوا في الاسلام الدور الذي لعبه «لوثر» في المسيحية. وكانوا مقتنعين أن الحداثة ليست نقيض الهوية بل إحدى قضاياها ومن هنا فإن طريق الحداثة يتم بواسطة إصلاح عقيدة الأمة وإنهاضها، أي بواسطة ذاتية الكتلة المليونية، وهم إذ لم يتصوروا الفصل ما بين الدين والدولة (ولم يفاجئهم الأمر نذكر بأن أعضاء الجمعية التأسيسية في الثورة الفرنسية كانوا علمانيين، مع أنهم لم يفصلوا الدين عن الدولة)، فإنهم تصوروا ما يمكننا قوله بلغة د. رضوان السيد الفصل ما بين الشريعة والسياسية في إطار الذاتية الاسلامية الشاملة للدولة والأمة معاً، حيث بدا لهم الدور الأساسي للشريعة متمثلاً في حماية هوية الأمة وذاتيتها وإنهاضها في مواجهة الاختراق الغربي وتحدياته. ولهذا تحدثوا عن إنهاض الأمة، لا عن إقامة دولة دينية. وكانت المسألة بالنسبة إليهم النهوض بالأمة من داخل ذاتيتها لا من ذاتية أجنبية عنها والمشاركة في الحضارة الكونية بذاتيتهم التي أملوا النهوض بها وليس باستعارة ذاتية أخرى.

وكي تتضح فكرة الفصل ما بين الشريعة والسياسة في دولة إسلامية تصورها المصلحون الاسلاميون فإننا نقف عند أحد قادة حركة الإصلاح الاسلامي في العشر الأول من هذا القرن، وهو حسين الغروي النائيني، منظر الثورة الدستورية في إيران الذي يشير كتابه «تنبيه الأمة وتنزيه الله في وجوب المشروطة»(١٤) الى «تناص»

---

(١٤) أنظر تحليلنا للنائيني في «اللوثرية الاسلامية وآية الله النائيني»، **الهدف**، العددان ١١٠٦ - ١١٠٨، ١٩٩٢/٧/٥، ١٩٩٢/٧/١٩.

مع كتاب الكواكبي عن «طبائع الاستبداد» مما يعني قراءته في إطار حركة الإصلاح الاسلامي وطابعها الاسلامي المعلمن. ويبدو أن أعمال منظري هذه الحركة ونشاطاتهم كانت تصل الى «النجف» الذي تلقى فيه آية الله النائيني دروسه الدينية ولا سيما أن الأفغاني نفسه كان «نجفياً» وإن لم يصل الى درجة الاجتهاد، بل ربما وصل الى درجة «الاحتياط» أي الى درجة الفتوى ذاتياً دون العمل بفتوى المجتهد.

يجد الفصل ما بين الشريعة والسياسة لدى النائيني مرجعه الأعم في الفصل الذي قام ما بين التشيع الروحي العبادي والتشيع السياسي منذ توارى الإمام الشيعي الثاني عشر «المهدي» في غيبته الكبرى (ابتداء من عام ٩٤٠ وحتى يأذن الله له بعودته إلى شيعته)، إذ مع تواري «المهدي» تعطل المشروع السياسي للشيعة الإمامية في إقامة دولة إسلامية على مذهب آل البيت. من هنا ذهب الفقهاء الى عدم جواز حمل السيف إلا تحت راية المهدي وبقيادته شخصياً، حتى إن أدى هذا الامتناع بالشيعي الى القتل. والفكرة الأساسية التي نريد تكثيفها هنا في صدد مسألة الفصل تلك، أن النظرية الشيعية تعتبر «الإمامة» منصباً وقفياً لا يشغله إلا إمام معصوم مأذون له إلهياً بالسلطة الزمنية والروحية، وهؤلاء الأئمة هم الأئمة الإثنا عشر الذين تتوقف سلسلتهم عند الإمام «المهدي».

وإذا كان «الإمام المعصوم» هو وحده المأذون له إلهياً بتولي السلطة الزمنية، فإن عدم تمكنه الفعلي من الولاية الزمنية السياسية لا يلغي سريان ولايته الروحية على الأمة، حيث تبقى هذه الولاية قائمة ومستمرة بغض النظر عن عدم تمكنه من الولاية الزمنية لاغتصاب حقه فيها مما يقود بالضرورة الى الفصل ما بين الشريعة والسياسة، إذ تتحدد وظيفة الشريعة هنا في تكوين الأمة بشكل مستقل عن السياسة التي استولى عليها حكام الجور والغصب حسب الاصطلاح الشيعي. من هنا حكم الشيعة: «بقول قاطع على كل

حاكم باسم الدين أنه عدو الله ورسله وملائكته إذا فقد شرطاً واحداً من الشروط التي لا بد منها فيمن يتولى منصباً من المناصب الإلهية، فالشيعة لا يرون أي بأس من الناحية الدينية بقيام أية دولة زمنية في هذا العصر، والعصور السابقة إذا حكمت برضا الناس واختيارهم، وأدت واجبها كدولة صالحة تحفظ الأمن والنظام، وتصون لكل ذي حق حقه، وتحصن الحدود من الاعتداء على شريطة أن لا تتعرض للأديان من قريب أو بعيد»[١٥].

ويكمن اجتهاد الإمام النائيني في أن الولاية الزمنية في عصر غيبة الإمام المعصوم هي للأمة. إذ إن السلطان الجائر يغتصب حقين في آن واحد، هما حق الإمام المهدي وحق الأمة. في حين إن السلطان العادل (وقد تحدث النائيني عن دولة دستورية برلمانية حديثة تحترم الذاتية الاسلامية، لا عن دولة دينية من قريب أو بعيد) يغتصب حقاً واحداً، وبشكل اضطراري، هو حق الإمام المهدي وحسب. من هنا فإن ولاية الأمة على نفسها شأن سياسي لا شأن شرعي، إذ إن العصر، على حد تعبير النائيني ليس عصر خلافة، بل عصر تقييد الحاكم المستبد بمجلس شوروي منتخب. وقد أوضح النائيني ذلك في رده على من رفع «المصاحف أمام الحركة الدستورية» «وبالجملة فالمسألة مسألة مجلس نيابي شوروي يتطرق شأن المتصدي للسلطة، ويبحث في صالح الأمة ويقيم الوظائف اللازمة لذلك من حفظ وتنظيم وتعديل وتبديل وإحقاق ورد مظالم وغير ذلك، لا مسألة حكومة شرعية وفتوى وصلاة جماعة، والشروط المعتبرة في هذا الباب ـ باب الأمور الدينية أجنبية وغير معتبرة والأمور التي ذكرنا أهمها سابقاً غير مرتبطة هنا أبداً»[١٦] وفي مثل هذا الفصل

(١٥) محمد جواد مغنية، **الشيعة والحاكمون** (بيروت: المكتبة الأهلية، ١٩٦٦)، ص ٩ - ١٠.

(١٦) النائيني، «تنبيه الأمة وتنزيه الله»، **الغدير**، العددان ١٢ - ١٣، المجلد الثاني، القسم الثاني، آذار/مارس ١٩٩١، الجزء الثاني من الكتاب، ص ١١٧.

العلماني بين الشريعة والسياسة، يستقل الزمني عن الديني ولا تغدو الشريعة شأناً من شؤون الدولة، إذ إن الدين، حسب النائيني خارج عن وظائف الموظفين وتداخل هيئة المبعوثين (نواب الأمة المنتخبين) وغير مرتبط بوظائف الحكومة الشرعية[١٧]. فليست أحكام الاسلام من ابتداء كتاب الطهارة الى آخر كتاب الديات من جملة وظائف «عمل الموظفين والمتصدين».

وقد تجلت «علمنة» النائيني ليس في فصله ما بين الشريعة والسياسة وحسب، بل في اجتهاده الذي أجازه عدد من مراجع الشيعة الكبار من أمثال آية الله الخراساني «أبو الدستور الايراني». إذ إن هذه العلمنة حسب اجتهاده تتم بواسطة إصلاح العقيدة وبشكل مستقل عنها في آن. فإصلاح العقيدة يفضي الى قبول الأمة بالدولة الزمنية العادلة الديمقراطية، وبشكل مستقل عن مسألة إقامة دولة دينية، وتصبح الحداثة بالتالي هنا قضية من قضايا الذاتية الاسلامية لا قضية أجنبية عنها مغربة ومغتربة.

يعني ذلك بوضوح، أن الإمام النائيني لم يتحدث عن دولة ولايتية (= نسبة الى ولاية الفقيه) يحكمها الفقهاء وتحذف دور الأمة، انطلاقاً من أن الفقهاء في عصر الغيبة هم نواب الإمام المهدي في كل ما ثبت له الشأن الزمني بل تحدث عن دولة ديمقراطية تتولى فيها الأمة نفسها ولا يشغل فيها الفقهاء سوى مكان محدود. وتنفصل فيها الشريعة عن السياسة. غير أن نظرية «ولاية الأمة على نفسها» لم يقيض لها أن توجه المشروع الشيعي السياسي الاسلامي الحديث، بل قيض لنظرية «ولاية الفقيه» ذلك، وهذه النظرية الأخيرة لا شك من قريب أو بعيد في «ثيوقراطيتها» وفي طابعها «الإكليروسي» وفي إقامتها سلطة شبه «كهنوتية» على الأمة المسلمة، وبالتالي لا شك في قطيعتها عن تصور النائيني وحركة

(١٧) النائيني، المصدر نفسه، ص ١٠٧.

الإصلاح الاسلامي الشيعي لعلاقة الدولة بالدين ولعلاقة السياسة بالشريعة.

ومثلما انتصرت نظرية «ولاية الفقيه» والثيوقراطية «الكهنوتية» فإن شكلاً آخر لها - وإن كان يقوم على أسس مختلفة - هو نظرية «الحاكمية» قد انتصر بدوره في وعي الاسلام الحركي الجهادي. وبكلام آخر، نحن اليوم أمام قطيعة ذات طابع بنيوي ما بين النظريات الثيوقراطية، السائدة للاسلام الشيعي والسني الحركيين، والنظرية العلمانية التي صاغت حركة الإصلاح الاسلامي السنية والشيعية نوياتها الأساسية، والتي تميزت بآلية دفع ذاتي تجعل مفاهيمها التي كانت في طور التكون قابلة للتطور باستمرار على نحو حيوي ومنفتح على آفاق النهوض بالأمة، فهل تكون النظرية الاسلامية الحركية السياسية الثيوقراطية، بنمطيها «الولايتي» و«الحاكمي»، هي نوع من «علمانوية» معكوسة، أنتجتها علمانوية الدولة الحديثة المستبدة وتبسيطها لـ«العلمانية» إلى حدود الطقسية، وهتكها لذاتية الأمة؟

إن من المستحيل تفسير «ثيوقراطية» الاسلام «الجهادي» الراهن بتياراته السنية (نظرية الحاكمية) أو الشيعية (نظرية ولاية الفقيه) وهو إسلام «ثيوقراطي» بالمعنى الدقيق للكلمة، وليس من التاريخ الاسلامي في شيء، بمعزل عن العدوانية العلمانوية للدولة العربية الحديثة الى درجة نكاد نقول معها - دون أي تسرع - إن هذا الاسلام في «براد يغمه» الأساسي والعمقي نتاج هذه الدولة وصورة مقلوبة عنها. ويكمن الأساسي المنهجي لهذا القول في أن المستوى الأيديولوجي هو المهيمن في المجتمعات العربية مقابل المستوى الاقتصادي المهيمن في المجتمعات الغربية الحديثة. فلو شئنا بلغة سمير أمين، أن نكتب تاريخ المجتمعات العربية، لوجب أن يكون عنوان الكتاب «السلطة» بدلاً من رأس المال بالنسبة إلى المجتمعات الغربية، ولوجب أن يكون عنوان فصله الأول «السلطة صنم» (بدلاً

من السلعة صنم). فهنا، في المجتمعات العربية، لما «يزل» يسود لاوعيها المعرفي استلاب ميتافيزيقي مقابل الاستلاب الاقتصادي في المجتمعات الغربية[١٨] يعني ذلك أن كل شيء يتكيف لمقتضيات الدولة بمعناها الضيق، أي السلطة، أي الأدوات والأجهزة القهرية. من هنا أتت الصورة «الثيوقراطية» للاسلام «الجهادي» صورة معكوسة عن «علمانوية» الدولة التي يجري خطأً توصيفها بـ«العلمانية».

فليست «علمانية» الدولة العربية الحديثة المزعومة، سوى نوع من أدلوجة «علمانوية» مبسطة ومتسلطة على نحو مبتذل، تموه باسم الحداثة «العلمانية» المدعاة سيطرة الطغم الأقلوية على مركبة الدولة، سواء كانت هذه الطغم أقلوية، بالمعنى السياسي أو المذهبي أو العائلي، بالمعنى الحديث أو التقليدي، مما حول هذه الدولة فعلياً الى كائن أجنبي منفصل عن الأمة، تثير حالته القهرية رعباً ميتافيزيقياً. من هنا، تنهض هذه «العلمانوية» المبسطة والتوتاليتارية في شكل أدلوجة «كاريزميّة» طقسية تعبد الأمة للسلطان ـ الدولة، الذي هو أشبه بتنين «هوبز» يمسك بيمينه السلطة الدينية وبيساره السلطة المدنية، وينفرد بإقامة أمور الدنيا والدين. وبهذا المعنى، تعبّد الدولة «العلمانية» المزعومة هذه الأمة لنوع مبسط ومتسلط من أنواع العقيدة «العلمانية» أو «العلمانوية» تدفع «الجهاديين الشباب الى مواجهته بحاكمية الله مقابل حاكمية البشر الطغاة» ثم مقابل حاكمية البشر المدنية إطلاقاً. فالسلطان ـ الدولة في أدلوجته الكاريزمية، ينتحل ألقاباً ميتافيزيقية ومواهبية، يجري الاحتفاء بها طقسياً وآلياً، كما هو الاحتفاء العفوي عند ذكر اسم النبي أو لفظ

(١٨) د. سمير أمين، **نحو نظرية للثقافة**، ط ١ (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٩)، ص ٦ ـ ٧. ومن الواضح هنا أننا نقوم بتعديل طفيف في أطروحة أمين التي تتحدث عن المجتمعات ما قبل الرأسمالية وينصب هذا التعديل علي الاعتبار الضمني للعلاقات ما قبل الرأسمالية وميتافيزيقاها كعلاقات مستمرة الى الآن رغم انخراطها في العلاقات الرأسمالية الكوكبية.

اسم الجلالة وما هو قهري في حقيقته يصبح في هستيريا «التعبيد» آلية مستقلة عن الشخصية، تحكمه ولا يحكمها، وتوجهه ولا يوجهها.

غير أن هذه «العلمانوية» ليست «علمانوية» الملك الذي يتصرف بأبوة مع رعاياه، بل «علمانوية» المغتصب التي تتخذ دوماً طقسية شكلية وعدوانية، فتخترق الشريعة سياسياً وتقضي على الفصل الكلاسيكي ما بين الشريعة والسياسة في التاريخ الاسلامي، وتحاول تحويل الشريعة الى جهاز من أجهزتها، ومصدر من مصادر شرعيتها وهكذا، رأينا «العلمانوي» المجاهد الأكبر بورقيبة يفتي باعتباره «إمام الأمة» بالإفطار في رمضان لإنجاح خطط التنمية فيحتسي كوب عصير عند الإمساك في رمضان، كما نرى الطقسية «العلمانوية» البيروقراطية الجزائرية تمنع الموظفين من إطلاق اللحى وتتوعد بمعاقبتهم على ذلك، في حين نرى «العلمانوية» البيروقراطية المصرية لا تتورع في ميدان التطبيع مع الاسرائيليين وارتهاناته المذلة، عن حذف الآيات القرآنية التي تحض المسلمين على قتال اليهود، بينما نرى «علمانوية» سلطوية دولتية أخرى تواجه القوى «الظلامية» بتهديم جميع المآذن وتحتفل بميلاد السيد الرئيس القائد حفظه الله ورضي عنه، في احتفالات طقسية وثنية محدثة (أوليست السلطة صنماً!) فوق الخراب الوطني المريع، وبكلمة أخرى تتم عملية انتهاك القيم الرمزية الذاتية الاسلامية من قبل الدولة المستبدة باسم سلطة «كاريزمية» جديدة، تتدخل في أمور الدنيا والدين عن «علمانوية» فظة وفظيعة وهائلة لا صلة لها بمعنى «العلمانية» وأخلاقيتها في احترام حق الآخر برموزه وذاتيته وضميره.

وليست «الثيوقراطية» الجهادية وإذا شئنا «الاسلامانوية» الراهنة، التي صيغ وعيها في معتقلات الدولة الحديثة المزعومة، سوى دولة تمامية كاريزمية توتاليتارية بلونية إسلامية، أو بعمة أو بجلباب، من هنا فإنها ـ عمقياً ـ عرض من أعراض مأزق تلك الدولة في علاقتها

العدوانية مع المجتمع وذاتيته وإرادته، وهي لن تكون حلاً للأزمة بل تعبيراً عنها لا يتجاوزها ما دام ضحية لآليات الأدلوجة «العلمانوية» بعمة إسلامية.

إن علمانية جديدة تتخطى «علمانوية» الدولة المستبدة و«ثيوقراطية» الجهاديين «الاسلامانوية» لا يمكن أن تتم إلا من ذاتية الأمة، ونفي الوصاية «العلمانوية» أو «الاسلامانوية» النخبوية، وتحويل السلطة من الاحتكار باسم طوبى «العلمانوية» أو طوبى «الولايتية/الحاكمية» الى التداول ومثل العلمانية الجديدة التي تفصل بين الشريعة والسياسة، وتعترف بحقوق المجتمع المدني المستقلة عن الدولة ودس أنفها في ذاتيته وعقائده، لا يمكنها أن تكون إلا علمانية إسلامية، تستمد ديناميتها من الذاتية فيما تعيش الكونية، فهي تفصل ما بين الشريعة والسياسة، إلا أنها تقر بالعلاقة ما بين الدولة والذاتية الجماعية ومن هنا فإن مشروع هذه العلمنة الجديدة يمر حتماً بإصلاح الذاتية، وإنها منها، فهل تكمن هنا كل دلالات العلمنة الاسلامية؟

فهرس عام

ب

ع

غ

ف

ق

ك

ل

م

يثرب الجديدة

يدعو هذا الكتاب بصراحة الى حوار يتخطى الفهمين «العلماني» و«الاسلامي» ويؤدي الى «علمنة» جديدة قد تكون المخرج الوحيد من «قطبية» التناقض الراهن ما بين «الدولة المستبدة» و« التيارات العنيفة الجهادية» وذلك بتحويل علاقة الدولة بالمجتمع من علاقة تقوم على العنف الى علاقة تقوم على القانون. ويعني ذلك حرية تداول السلطة، وارساء مجتمع مدني يقوم على التعددية وحرية صندوق الاقتراع، وضمانات حقوق المواطنة. لأن النتائج المترتبة على «القطبية» الراهنة هي مهلكة للجميع.

1855132036